Domingo Báñez

Apología

de los hermanos dominicos contra la *Concordia* de Luis de Molina



Biblioteca
Filosofía en español

La **Biblioteca Filosofía en español**, que publica la *Fundación Gustavo Bueno*, tiene por objeto ofrecer obras de interés filosófico escritas, traducidas o comentadas en lengua española. Partimos del principio de que la filosofía es indisociable del idioma en el que se expresa, porque la filosofía no es una ciencia exacta, ni por tanto puede ser expuesta en un lenguaje formal, sino que precisa necesariamente de un lenguaje natural (lo que no excluye la utilización incidental de recursos algebraicos). Suponemos también que no todos los idiomas tienen la misma capacidad para poder analizar y comprender la realidad desde un punto de vista filosófico. Cada idioma adquiere la medida de su capacidad como elemento de un complejo proceso social histórico, determinado en el transcurso de los siglos y que no se puede improvisar. La reflexión filosófica sólo puede alcanzar un nivel crítico efectivo cuando dispone de un idioma compartido por un número de hablantes, repartidos en diferentes naciones y culturas, cuyo volumen permita una confrontación ideológica en el ámbito de la propia lengua. El español, desde sus primeras formas romances, sirvió para la expresión de doctrinas filosóficas: acaso fue el primer idioma moderno utilizado en un discurso filosófico. Desde sus principios fue adquiriendo una inusitada capacidad para expresar directamente discursos filosóficos y para asimilar mediante la traducción, sirviendo el romance de lengua intermedia entre el griego, el árabe y el latín, ya en la escuela de traductores de Toledo, pensamientos formulados en otros idiomas clásicos. El descubrimiento de América determinó que el español comenzase a ser un idioma multinacional y universal, en función de un imperio no depredador, sino generador de futuras sociedades políticas, en las que desde muy pronto la filosofía estuvo presente en las nuevas universidades e instituciones. La gran escolástica española, precisamente por las necesidades derivadas del imperio católico, fue escrita en latín, y esta es la razón que explica la relativa exigüidad de la filosofía sistemática escrita en español, mientras que los ciclos de las filosofías escritas en francés, en inglés o en alemán, pudieron comenzar y, para decirlo todo, terminar acaso según sus ritmos propios. La **Biblioteca Filosofía en español** espera poder servir como instrumento para la exposición de las diferentes perspectivas sistemáticas que ya se anuncian en lengua española, y por supuesto para canalizar en español cualquier otro tipo de pensamiento filosófico construido en otra lengua. No se pretende volver a enarbolar la vieja idea de que la filosofía española sólo puede nutrirse de su propio pasado. Una filosofía viva debe alimentarse necesariamente del presente universal, tal como este pueda reflejarse a través del propio idioma, a fin de poder construir las ideas adecuadas y el sistema de las mismas que la realidad determine.

www.fgbueno.es
www.filosofia.org



Avenida de Galicia 31 · 33005 Oviedo (España)

El 17 de marzo de 1998 el Ayuntamiento de Oviedo cedió por unanimidad durante cincuenta años el uso de este edificio como sede de la Fundación Gustavo Bueno

Apología de los hermanos dominicos contra la *Concordia* de Luis de Molina



Biblioteca
Filosofía en español

La *Apología de los hermanos dominicos* (1595) es la censura que los teólogos dominicos de España envían al tribunal de la Santa Inquisición, denunciando la *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis* (1588) del jesuita Luis de Molina. Domingo Báñez, catedrático *de prima* de teología en la Universidad de Salamanca, fue el encargado de redactarla, poniendo al servicio de la causa dominica toda su capacidad dialéctica y retórica: *Piadosísimos Padres, defensores de la fe católica y, en virtud de la autoridad apostólica, legítimos debeladores de los errores heréticos, es del todo ajeno a nuestro instituto religioso, en obediencia a vuestro santo tribunal, pasar por alto cualquier afirmación impía y novedosa. Más aún, es propio de nuestro deber, como fieles perros del primer y más importante inquisidor del error herético, nuestro bienaventurado y Santo Padre Domingo, no sólo ladrar contra las doctrinas peligrosas, sino incluso... morder con ferocidad a sus autores. Pues, ¿quién olfateó, husmeó y encontró a Constantino, Egidio, Cazalla y a otros seguidores y partidarios de la herejía luterana?*

Juan Antonio Hevia Echevarría (Zaragoza 1974) está preparando su tesis doctoral en Filosofía, analizando desde el materialismo filosófico la polémica escolástica *de auxiliis*.



Domingo Báñez

Apología de los hermanos dominicos contra la *Concordia* de Luis de Molina

Traducción, Introducción y Apéndice por
Juan Antonio Hevia Echevarría

Fundación Gustavo Bueno

20. 2. 08

Biblioteca Filosofía en español

Fundación Gustavo Bueno
Pentalfa Ediciones
Oviedo 2002

Esta obra ha sido publicada con la ayuda de la Dirección General del Libro, Archivos y Bibliotecas del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte

Avenida de Galicia 31 / 33005 Oviedo (España)
Tel [34] 985 245 857 / Fax [34] 985 245 649
http://www.fgbueno.es

Apartado 360 / 33080 Oviedo (España)
Tel [34] 985 985 386 / Fax [34] 985 985 512
http://www.helicon.es
Diseño y composición: Piérides C&S
Edición preparada por: Meletea CIR
Imprime: Sociedad de Artes Gráficas J. Martínez, S.L.
ISBN 84-930676-9-5 (Fundación Gustavo Bueno)
ISBN 84-7848-513-9 (Pentalfa Ediciones)
Depósito Legal: SA-23-2003

grupo helicón

La polémica *de auxiliis* y la *Apología* de Bañez
Introducción a la edición española de la *Apología*

por

Juan Antonio Hevia Echevarría

§1. *Historia de la polémica* de auxiliis

La *Apología de los hermanos dominicos* es un texto de marcado carácter discursivo. Por ello no parecerá inapropiado que comencemos nuestra presentación de la *Apología* con un análisis de tipo retórico, siendo así inevitable acudir a Aristóteles. Según afirma el estagirita en su *Retórica*, tres son los géneros de discurso: deliberativo, forense y epidíctico. Cada uno de ellos responde a un fin determinado. Veamos qué fin persiguen con su discurso los hermanos dominicos, para saber de este modo a qué género pertenece la *Apología*. Ante todo, los hermanos dominicos pretenden denunciar y censurar la comisión de una grave injusticia. Así pues, como Aristóteles dice que «el fin es lo justo y lo injusto, para quienes litigan en un juicio»[1], habremos de clasificar la *Apología* como un discurso de género forense. Además en todo discurso hay que atender «a cómo ha de presentarse uno mismo y a cómo inclinará a su favor al que juzga»[2]. Según Aristóteles, en los procesos judiciales lo importante es la actitud en que se halle el auditorio, «pues las cosas no son iguales para el que siente amistad, que para el que experimenta odio»[3]. Por ello, los hermanos dominicos tratarán de llevar con su discurso al auditorio a que experimente determinadas pasiones. Este auditorio no será otro que el compuesto por los jueces del Santo Tribunal de la Inquisición. Pero, ¿qué pasiones tratarán de despertar los hermanos dominicos en los jueces del Santo Oficio? Como se aprecia en su discurso de modo evidente, los hermanos dominicos intentarán influir en el *pathos* de los inquisidores, provocando en ellos un sentimiento de indignación y temor ante las consencuencias de la comisión de la injusticia que denuncian. El autor de esta injusticia sería el jesuita Luis de Molina, quien en su *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione* habría blasfemado contra San Agustín y Santo Tomás y habría puesto en peligro la sacrosanta teología y la salvación del pueblo español. Por todo ello, con su discurso los hermanos dominicos tratarán de llevar a los jueces a que experimenten un sentimiento de temor, por las futuras consecuencias que una doctrina tan perniciosa como la de Molina puede acarrear, y de ira e indignación ante la injusticia, el daño y el desprecio infligidos a los Padres de la Iglesia.

En efecto, la *Apología* es la censura, tanto del teólogo, como de la obra citada, que los teólogos dominicos de España ofrecen al tribunal de la Santa Inquisición en 1595, firmando al final del texto con sus propios nombres. Sin embargo, esta obra suele atribuirse en singular al P. Domingo Báñez, pues éste, además de ser el teólogo dominico de mayor autoridad en su época y ocupar la cátedra *de*

---

(1) Aristóteles, *Retórica*, 1358b27. En el texto citamos según la traducción que Quintín Racionero ofrece en Gredos.

(2) *Op. cit.*, 1377b21.

(3) *Op. cit.*, 1377b32.

prima de teología en la Universidad de Salamanca, fue el encargado, con la ayuda de Diego Álvarez, de redactar la *Apología* y dar forma unitaria a ocho tratados individuales que otros tantos dominicos, entre ellos Báñez, habían presentado ya anteriormente al Consejo de la Inquisición. Sin duda, Domingo Báñez fue el gran contradictor de Molina y el dominico que más se significó en su lucha contra el premolinismo y el molinismo.

Sobre el premolinismo, debemos decir en perjuicio de la originalidad de las tesis defendidas por Molina —que básicamente suponen una defensa de la libertad humana en detrimento de la gracia divina— que las ideas a las que dotó de unidad sistemática, desde un primer momento marcaron la orientación teológica que habría de seguir la Compañía de Jesús en materia de gracia y predestinación. El propio Francisco Suárez señala que la defensa de la libertad, frente al determinismo luterano, que desde un principio acometió la Compañía como tarea propia, tiene su origen en los preceptos que San Ignacio de Loyola ofreciera en sus *Exercicios spirituales*, especialmente en sus reglas «Para el sentido verdadero que en la Iglesia militante debemos tener». Así, dice la regla 15ª: «No debemos hablar mucho de la predestinación por vía de costumbre; mas si en alguna manera y algunas veces se hablare, así se hable que el pueblo menudo no venga en error alguno, como a veces suele diciendo: si tengo que ser salvo o condenado, ya está determinado, y por mi bien hacer o mal no puede ser ya otra cosa; y con esto entorpeciendo se descuidan en las obras que conducen a la salud y provecho espiritual de sus ánimas». Y de igual modo, San Ignacio, oponiéndose a la tesis luterana de la justificación por la fe, dice en su regla 16ª: «De la misma forma es de advertir que por mucho hablar de la fe y con mucha intensión, sin alguna distinción y declaración, no se dé ocasión al pueblo para que en el obrar sea torpe y perezoso, quier antes de la fe formada en caridad o quier después». Como podemos apreciar por las reglas de San Ignacio, discusiones teológicas que en nuestros días nos pueden parecer completamente bizantinas, como la referente al modo de conciliar la potencia infinita de Dios y su omnisciencia con la libertad humana, en el siglo XVI tenían una repercusión indudable en el plano práctico. Y como muestra baste señalar que el nuevo dogma que maquinó Lutero, unido al nacionalismo alemán y a las expectativas de independencia de los príncipes alemanes respecto de Roma, esperando convertirse en los nuevos beneficiarios de las rentas eclesiásticas, ocasionó la ruptura de la unidad católica de Europa, que tendría consecuencias determinantes en el plano político, económico, social y, por ende, intelectual.

Así pues, es cosa clarísima que cuando San Ignacio concibe sus reglas para la Iglesia militante, tiene en mente al enemigo protestante y su forma de hablar de la fe «con mucha intensión, sin alguna distinción y declaración». Por ello, el espíritu premolinista, con su defensa de la libertad humana frente al fatalismo protestante, puede decirse que fue patrimonio de la Compañía de Jesús desde sus comienzos. Y así ya en el concilio de Trento, encontramos a los jesuitas Diego Laínez y Alfonso Salmerón defendiendo ideas premolinistas. Y en 1567 el propio Domingo Báñez mantuvo en Alcalá su primera controversia pública oponiéndose a las ideas premolinistas que defendía el P. Deza, S. I. Pero fue en 1582 cuando el

premolinismo entró en escena públicamente en un acto escolástico celebrado en las escuelas de Salamanca y presidido por el mercedario Francisco Zumel. En este acto el P. Prudencio Montemayor, S. I., defendería una idea que aparecerá en la *Concordia* de Molina y que Báñez censurará en su *Apología*.

El P. Montemayor defendería que el mérito al que Cristo se hizo acreedor por obedecer el precepto de morir en la cruz impuesto por el Padre, no se habría debido al simple hecho de obedecer este precepto, sino al hecho de que habría obedecido de mejor gana y más ardorosamente de lo que estaba obligado. A lo que Báñez respondería que la propia definición de libertad que ofrecen los molinistas les obliga a mantener la tesis mencionada, porque si, como sostienen los molinistas, agente libre es aquel que, puestos todos los requisitos para actuar, puede actuar y no actuar, o hacer una cosa lo mismo que la contraria, entonces, como Cristo no podía no obedecer el precepto divino de morir en la cruz, a diferencia de lo que debería ser posible según la definición molinista —que Cristo pudiese no obedecer—, por ello, el P. Montemayor y Molina en su *Concordia* se verían obligados a defender la tesis de que Cristo no obró meritoriamente por haber obedecido, sino por haber obedecido y haber obrado de mejor gana y más intensamente de lo que le obligaba el precepto, porque, de otro modo —como según la definición molinista de agente libre, debería verificarse que Cristo pudiese no obedecer el precepto, lo que, empero, era incomposible una vez decretado el precepto divino— se seguiría que Cristo no habría obedecido libremente el precepto y que, por ello, el acto de morir en la cruz no habría sido meritorio. Por tanto, los molinistas, para no verse obligados a reconocer, según la definición que ofrecen de agente libre, que Cristo no obró libremente el precepto, por ello atribuyen el mérito de su acción a algo que no se encontraba bajo el precepto, a saber, obedecer de mejor gana y más ardorosamente de lo que el Padre había preceptuado.

Como consecuencia de la defensa de esta tesis, Báñez denunció ante el Consejo de la Inquisición al P. Prudencio Montemayor y a fray Luis de León, quien en el mismo acto escolástico había salido en defensa del jesuita. Báñez los acusó del intento de introducir en las escuelas doctrinas temerarias y con resabios de pelagianismo. Y como resultado de esta denuncia, el Santo Oficio falló en contra del P. Montemayor, que fue obligado a abandonar la enseñanza de la teología, y de fray Luis de León, a quien se prohibió seguir defendiendo tal doctrina. De este modo, el premolinismo quedó prohibido en España.

Seis años después, en 1588, Luis de Molina publica en Lisboa su *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione*. Las ideas premolinistas toman ya forma sistemática en esta obra, cuya publicación intentaron impedir los dominicos, pero en vano, ya que la Inquisición portuguesa no había condenado el premolinismo, a diferencia de lo sucedido en España. La publicación de la *Concordia* supuso que el molinismo fuera ampliamente difundido y discutido. Pero los dominicos denunciaron la obra ante el Consejo de la Inquisición de España, alegando que contenía las mismas afirmaciones temerarias que ya se habían condenado en 1582. Por esta razón, los jesuitas, temiendo un nuevo fallo condenatorio, apelaron a Roma, ante el descontento de la Inquisición española y del propio Felipe II.

En 1594 Clemente VIII dispuso reservarse para sí la resolución de la causa al mismo tiempo que imponía silencio a los litigantes. No obstante, ante el descontento de Felipe II, Clemente VIII accedió a que las censuras de la *Concordia* se realizasen en España. La *Apología* de Domingo Báñez, que aquí presentamos, es la censura más importante de cuantas encargó hacer el Consejo de la Inquisición.

En 1598 se da acuse de recibo en Roma de todas las censuras y documentos relativos a la causa. Y ya a partir de este momento, dominicos y jesuitas trasladan todas sus discusiones a la sede pontificia. En un principio, Clemente VIII, que se mostraba reticente a la condena de la *Concordia*, trató que dominicos y jesuitas se pusiesen de acuerdo, para lo cual dispuso mantuviesen conversaciones privadas. Pero estas sesiones fueron tan violentas que el propio Clemente VIII decidió dirigir personalmente los debates.

El 14 de febrero de 1602, comienzan en el Vaticano las congregaciones papales, de las que se celebrarían ochenta y nueve. Presidiendo una de estas sesiones, Clemente VIII sufrió un ataque que lo llevaría al sepulcro. Su sucesor en el solio pontificio, Paulo V, que mandó se reanudasen las disputas, finalmente, en 1607, dictaminó libertad para dominicos y jesuitas de defender su doctrina y prohibición absoluta de calificar de herejía a ninguna de ellas. Los jesuitas, exultantes ante el fallo, aclamaron a Molina *victor* y lo celebraron con festejos públicos, que incluyeron fuegos artificiales, músicas y corridas de toros.

§2. La controversia dogmática

Esta es, presentada de manera muy sucinta, la historia de la polémica *de auxiliis*. Y sin perjuicio de reconocer que esta lucha dogmática encubría una pugna más mundana entre dos institutos religiosos, uno ya consolidado y otro de creciente influencia, vamos a ir más allá de un análisis sociológico, para centrarnos en la reinterpretación de las controversias *de auxiliis* como un momento extremo en el que las propias contradicciones internas de la ontoteología conducen a un estado límite, en el que sólo cabrán dos posibilidades: replegarse sobre un fideísmo que prescinda de todo intento de reflexión racional sobre el contenido de la creencia, o bien desembocar en la «inversión teológica»[4]. Sobre ello hablaremos posteriormente. Ahora vamos a resumir con brevedad la doctrina de Molina, para que sea manifiesto en qué medida el intento de Molina de resolver las contradicciones internas que ponían en peligro la ontoteología, sólo conducirá en último extremo a su disolución, contribuyendo así desde dentro de la propia teología natural a socavar unos cimientos —por supuesto, más allá de la propia intención de Molina, que, por el contrario, lo que pretendía era apuntalarlos— que ya habían recibido el ataque exterior de Lutero, crítico con la teología natural y con todo intento de racionalizar la fe. Estas tensiones que agitaban la teología natural y que, como decimos, llegaron con la escolástica española del

(4) Sobre este concepto véase Gustavo Bueno, *Ensayo sobre las categorías de la economía política*, La Gaya Ciencia, Barcelona 1972, p. 133.

siglo XVI a un estado límite, no eran nuevas, sino que versaban sobre el clásico tema del voluntarismo divino[5], que ya había aparecido en la teología clásica musulmana y en la escolástica medieval. Este es un tema recurrente que surge de manera necesaria cuando confrontamos el poder de Dios con el mundo creado, es decir, ¿es Dios voluntad libérrima en su omnipotencia o posee algún límite? Porque si queremos salvar la libertad humana y, por tanto, la propia justicia y bondad divinas —ya que Dios no sería justo en sus castigos y recompensas, si el hombre no obrase libremente—, Dios no puede determinar al hombre en sus acciones. Yendo más allá, cabría incluso plantearse si las leyes decretadas por Dios en las tablas de Moisés o incluso las propias leyes que rigen en el mundo físico podían haber sido otras o bien Dios decretó las únicas leyes que podía decretar, porque en este caso el Dios omnipotente ya no lo sería tanto, sino que más bien estas leyes estarían penetradas de una racionalidad que ni siquiera la voluntad libérrima de Dios podría contradecir, ni decretar otras según su capricho. Como veremos, en la polémica *de auxiliis* encontraremos a Molina situado en posiciones racionalistas, defendiendo la primacía del entendimiento como atributo divino, frente a su contradictor Báñez, defensor del voluntarismo divino. Pero pasemos a resumir la doctrina de Molina para ver cómo este tema clásico de la ontoteología es explorado en detalle con una exhaustividad sin parangón hasta entonces.

Ante todo, hay que tener bien presente que el objetivo que Molina persigue en su *Concordia* es conciliar la potencia infinita de Dios y su omnisciencia con la libertad humana. Para ello, Molina comienza añadiendo una tercera ciencia —la ciencia media— a las ciencias divinas admitidas por los tomistas, a saber, ciencia de simple inteligencia y ciencia de visión. Veamos antes en qué consisten estas dos ciencias.

La ciencia de simple inteligencia es ciencia de esencias y antecede a todo acto libre de la voluntad divina. Con ella Dios conoce todo objeto necesario o posible —y por ello la ciencia de simple inteligencia no puede ser diferente de como es— independientemente de su existencia, *v. gr.*, Dios conoce que el hombre es animal racional, tanto si existe, como si no existe. De este modo, a través de esta ciencia, Dios conoce todo aquello que la potencia divina puede realizar. Así pues, como en su propia esencia divina Dios conoce todas las esencias —y por ello no puede conocer nada diferente de lo que en realidad conoce a través de esta ciencia—, independientemente de su existencia, podemos considerar a Dios raíz de todas las esencias.

La ciencia de visión, o ciencia libre —pues es posterior al acto libre de la voluntad divina—, se ocupa de todo objeto que posee ser en algún momento del tiempo, ya sea pasado, presente o futuro; es, por tanto, ciencia de existencias. Con ella Dios conoce, de entre todas las uniones contingentes, qué cosas sucederán. Por ello, a través de la ciencia de visión, Dios no puede saber lo opuesto de lo que con ella conoce.

---

(5) Vidal Peña reinterpreta a la luz de este tema el racionalismo de Descartes como un racionalismo crítico. Véase su «Introducción» a las *Meditaciones metafísicas* de Descartes, Alfaguara, Madrid 1977, p. XXVIII.

Pues bien, a estas dos ciencias, Molina añadirá una tercera, a saber, la ciencia media. A través de esta ciencia, Dios ve en su esencia cómo obraría cualquier libre arbitrio en cualquiera de los infinitos órdenes de cosas y circunstancias en que la voluntad divina lo colocase. Es la ciencia de los futuros condicionados, esto es, futuros que no son absolutos, ni meramente posibles, sino que dependen de alguna condición. Y Molina denomina «media» a esta ciencia, porque se encontraría en un estado intermedio entre la ciencia de simple inteligencia y la ciencia de visión. Por una parte, no sería ciencia natural, porque a través de la ciencia media Dios no puede saber lo opuesto de lo que con ella conoce. Por otra parte, tampoco sería ciencia libre, porque antecede a todo acto libre de la voluntad divina y porque en la potestad de Dios no está el conocer a través de esta ciencia media nada diferente de lo que en realidad conoce. Sin embargo, esta ciencia media poseería también en parte condición de ciencia natural, ya que antecedería al acto libre de la voluntad divina y no estaría en la potestad de Dios conocer con ella nada diferente de lo que en realidad conoce; y en parte también poseería condición de ciencia libre, porque, en la medida en que Dios decide, por medio de su libre voluntad, poner al hombre en un estado de circunstancias o en otro, por ello sabe que el libre arbitrio hará una cosa antes que otra.

Esta tercera ciencia, la ciencia media, es el fundamento de todo el sistema molinista, porque parece que permite conciliar la antinomia en apariencia irresoluble entre la omnipotencia divina y la libertad humana, ya que Dios, después de ver con ciencia media cómo obraría el hombre, puesto en un estado de cosas o en otro, decide colocarlo en un orden de circunstancias determinado, sabiendo que el hombre, por su libre voluntad, hará un buen uso de la gracia divina o bien permanecerá en la infidelidad. Pero Dios no fuerza al hombre a obrar de manera determinada, sino que, por el contrario, es el hombre quien determina el influjo divino, que siempre es necesario para que una potencia se actualice. Por ello, Molina hablará de una doble causalidad, o concausalidad, humana y divina, para explicar el efecto a producir. Ambas causas son parciales, pero necesarias para que se produzca el efecto. A la causalidad divina Molina la llama de diferentes maneras, «concurso universal», «concurso general» o «concurso indiferente». Sería un influjo que Dios otorga a todas las criaturas para mantenerlas en el ser y, por ello, es necesaria para que todo efecto pueda tener lugar, pero no es un concurso que obligue al hombre a obrar de modo determinado, sino que es un concurso indiferente en su influjo, pero determinable por el hombre, porque, según Molina, esta es una exigencia para que realmente se pueda hablar de libertad de arbitrio en el hombre. Además, ambos influjos, humano y divino, tienen lugar simultáneamente, son necesarios y, por ello, tanto el concurso general de Dios, como el influjo del hombre, son causas parciales, porque se necesitan mutuamente; y esto lleva a Molina a ilustrar el modo en que tiene lugar la concausalidad, recurriendo al símil de dos hombres que empujan una misma embarcación.

Por su parte, Báñez critica el concepto de concausalidad, porque, según él, el concurso divino no es simultáneo al influjo del hombre, sino previo, pues sería inconcebible que el hombre pudiese determinarse a obrar en un sentido, sin haber recibido antes el influjo previo y físicamente determinante de Dios. Por ello, Báñez

señala que, además del concurso general imprescindible para suplir la indigencia del ser, es necesario un concurso previo y determinante que mueva físicamente a la causa segunda y la aplique al acto. Así se podría comparar este modo de obrar con la manera en que un artesano mueve su herramienta, siendo en este caso la causa primera el artesano y la causa segunda la herramienta. Ahora bien, parece difícil entonces que se pueda mantener que el hombre actúa libremente cuando obra. No obstante, Báñez en ningún momento se adhiere a la tesis luterana del arbitrio siervo; por ello ensaya un modo de resolver la antinomia entre la omnipotencia divina y la libertad humana, recurriendo a una distinción que ya aparece en Santo Tomás. Se trata de la distinción entre necesidad de consecuente y necesidad de consecuencia. Veamos la siguiente proposición: «Si Dios mueve la voluntad del hombre hacia algo, es imposible que la voluntad no se mueva hacia ello». Según Báñez, en este caso habría una necesidad de consecuencia, porque es necesario que tenga lugar lo que el condicional enuncia; sin embargo, no habría una necesidad de consecuente, porque el hombre no obra necesariamente sus acciones, sino con la libertad que le es propia de forma natural. Así pues, Báñez cree resolver la antinomia, diciendo más o menos algo como lo siguiente: Cuando Dios mueve al hombre hacia algo, necesariamente el hombre se mueve libremente hacia ello. Es decir, Dios sería la causa de la actividad libre del hombre. Pero esta solución difícilmente podía convencer a Molina, y esto le llevará a acusar a los tomistas y a Báñez de favorecer las tesis deterministas de Lutero.

Por otra parte, en la tradición teológica era habitual distinguir entre gracia suficiente y gracia eficaz. Molina respetará esta distinción, señalando que la gracia suficiente puede ser eficaz o ineficaz, dependiendo siempre del libre arbitrio, que sería el que determinaría el efecto de la gracia suficiente, que será eficaz, si el hombre se decide a obrar bien con ella y se convierte, o ineficaz, si el hombre no hace un buen uso de ella. Sin embargo, para Báñez la gracia suficiente no es suficiente para que el hombre se convierta de hecho con ella, sino que tan sólo inspira al hombre el camino recto. Por ello, el hombre necesita otro auxilio que sea eficaz para la conversión. Pero aunque la gracia suficiente no sea suficiente para la conversión, no obstante, si el hombre no recibe la gracia eficaz, el simple hecho de haber recibido la gracia suficiente —que no basta para la conversión— hace que el hombre sea culpable por haber permanecido en la infidelidad, ya que la gracia suficiente es suficiente para que el hombre pueda convertirse —y, por tanto, esté obligado a ello—, aunque de hecho el hombre no se convierta salvo que reciba la gracia eficaz. Y el hecho de que la gracia suficiente para la conversión no sea suficiente para que el hombre se convierta, llevará a Pascal a ironizar en sus *Cartas provinciales* sobre esta gracia suficiente defendida por los dominicos.

§3. Molina entre el fideísmo y la inversión teológica

Una vez presentada muy esquemáticamente la doctrina de Molina y, como contrapunto necesario, la de Báñez, vamos a justificar en qué sentido podemos mantener que Molina, contrariamente a Báñez, se mueve en posiciones racionalistas

con respecto al tema del voluntarismo divino, en el que, en suma, lo que se intenta dilucidar es qué atributo divino posee preeminecia: voluntad o entendimiento. Porque si consideramos a Dios voluntad libérrima en su omnipotencia, toda restricción racionalista que pretendamos imponerle carecerá de sentido, pues voluntad equivaldría en Dios a razón o conocimiento, ya que aquello que Dios conocería sería lo que a través de su voluntad habría decretado. Es decir, no habría instancias superiores más allá de su propia voluntad. Ahora bien, si consideramos que el ejercicio de la voluntad divina está sometido a un examen de razones —ya sea en función de la libertad del hombre o de la objetividad de las tablas de la ley y de las leyes físicas—, no podemos considerar a Dios absolutamente omnipotente, sino sometido a unos principios de razón que irían más allá de su propia voluntad; por ello, Dios no conocería algo por haberlo decretado, sino que, más bien, el conocimiento divino sería previo a su voluntad y la estaría limitando, es decir, le estaría diciendo lo que puede hacer y lo que no, lo que está a su alcance o lo que ni siquiera Dios en su omnipotencia —que, por tanto, no sería tal— podría realizar. Es decir, ni siquiera Dios podría contradecir el principio de Arquímedes, ni el primer mandamiento. Y tampoco podría determinar los actos del hombre, porque entonces la justicia divina desaparecería; y, sin embargo, el ser supremo jamás puede ser injusto, pues esto implicaría contradecir su propia esencia divina.

Pues bien, en la discusión Báñez-Molina, los términos en los que hemos presentado el tema del voluntarismo divino aparecen claramente marcados. En primer lugar, Báñez elimina la ciencia media, ya que, según él, esta ciencia supondría que el conocimiento que Dios tiene de los futuros contingentes sería falible, pues dependería de una causa creada que no habría sido determinada por Dios y que, por tanto, podría obrar de manera imprevista y, de este modo, hacer que la ciencia media fallase en su presciencia. Así pues, según Báñez, el conocimiento que Dios tiene de las cosas no puede fundamentarse en algo exterior a su propia esencia, porque sólo en ella Dios conoce infaliblemente todo, tanto lo necesario y lo posible, como las uniones contingentes de las cosas que tienen ser en algún momento del tiempo. De este modo, para conocer los futuros condicionados, bastaría la ciencia de simple inteligencia. Y para saber cómo obrará el hombre de hecho, basta la ciencia de visión, porque esta ciencia es posterior al decreto otorgado por Dios. Es decir, Dios conoce en su propio decreto cómo obrará el hombre, puesto en un orden determinado de circunstancias. Serían, por tanto, decretos *ante praevisa merita*. Esto es, Dios conocería en la propia decisión de su voluntad la acción del hombre, y en Dios conocer sería tanto como decretar, como decidir con su propia voluntad lo que debe hacer el hombre.

Molina, por su parte, critica esta solución, señalando que la libertad del hombre, así como la justicia y la bondad divinas, desaparecerían, si los decretos de Dios fuesen *ante praevisa merita*. Esta solución acercaría a los tomistas y a Báñez a las tesis de Lutero, que negaba abiertamente la libertad humana, al reconocer que la antinomia entre la omnisciencia y la potencia infinita de Dios y la libertad humana es irresoluble. Por ello, Lutero llegaba a sostener que Dios es causa del pecado. Pero esto era inaceptable para los tomistas, quienes no podían dejar de reconocer la libertad en el hombre como algo que la propia experiencia pone de manifiesto. No

obstante, su solución, presentando una distinción entre necesidad de consecuencia y necesidad de consecuente y reconociendo que el hombre es libre en potencia —pero no de hecho— para no seguir el decreto divino, no podía convencer a Molina, que, por ello, en su *Concordia* trata de resolver la antinomia irresoluble que constituye el nudo gordiano de todas las controversias *de auxiliis*. Para ello recurre a la ciencia media. Con esta ciencia, Dios conoce cómo obraría cualquier hombre, puesto en cualquier orden de circunstancias. Así pues, a la luz de esta ciencia, Dios decide poner al hombre en un estado de cosas o en otro, siendo el propio hombre quien, en virtud de su libertad innata, obra sus acciones. De este modo, Molina cree salvar la libertad humana y la justicia y bondad divinas. Por ello, los decretos divinos sólo pueden ser *post praevisa merita*. Es decir, sólo después de saber cómo va a obrar el hombre y cuáles van a ser sus méritos, Dios decide otorgar su decreto. Estos decretos *post praevisa merita* suponen una gran restricción del voluntarismo defendido por Báñez y responden a la propia exigencia de la razón de suponer que el hombre obra libremente sus actos, pues, de otro modo, no podría ser considerado responsable de los mismos. Esta defensa de la libertad humana frente al determinismo divino será, por cierto, el fundamento que llevará a los jesuitas por el camino del probabilismo y de la defensa de una moral católica que, en su racionalismo, será crítica con una obediencia ciega de las leyes que no responda a un examen de razones; por ello, los jesuitas probabilistas defenderán que, ante cualquier dilema moral, siempre es lícito, aun contradiciendo la ley divina, seguir la opinión más aprobable, siempre que un examen atento de razones así lo aconseje. De este modo, los jesuitas harán una aplicación práctica de este principio, cuando, preguntándose si les es lícito desobedecer el quinto mandamiento y matar a los jansenistas —que, como es sabido, censuraban la moral probabilista, tachándola de laxa—, tras una consideración de razones, respondan que no, porque la grandeza de la Compañía de Jesús jamás podría recibir detrimento ante ataques tan insignificantes. Esto supuesto, también parece claro qué suerte habrían debido correr los jansenistas, en el caso de que los jesuitas hubiesen considerado, tras un examen atento de razones, que los ataques jansenistas eran merecedores de una respuesta pareja en proporción a su capacidad de inferir daño.

Como estamos viendo, parece claro que Domingo Báñez, al rechazar la ciencia media y al sostener que Dios conoce con ciencia de visión cómo va a obrar el hombre —es decir, Dios sabe cómo va a obrar, porque previamente ha decidido a través de su decreto que obre de manera determinada—, se adhiere a las tesis del voluntarismo divino, esto es, la defensa de un Dios cuya omnipotencia no admite límites y cuya omnisciencia está en relación directa con las decisiones de su voluntad; un Dios que es pura potencia infinita e ilimitada en sus pretensiones y que ofrece la imagen de un ser supremo que actuaría movido a instancias del mandato caprichoso de su voluntad, es decir, indeterminadamente y sin estar sometido a otra necesidad que la de actualizar los antojos de su voluntad; un ser supremo respecto del cual el mundo creado parecería responder antes bien a un puro azar que a unos principios de necesidad, apareciendo así como un mundo inestable e inmotivado sometido a las veleidades antojadizas de la voluntad del ser supremo antes que a un plan determinado; en resumen, un mundo en el que no podría

encontrarse más racionalidad que en el sueño de un loco y que haría inútil cualquier intento de estudio sometido a razones.

Por el contrario, parece claro que Molina —deseando salvar la libertad del hombre y la justicia y bondad divinas y, por ello, sosteniendo que los decretos de Dios son *post praevisa merita*, es decir, el conocimiento divino, a través de la ciencia media, de cómo obraría el hombre, puesto en un orden u otro de circunstancias, debe ser previo a la decisión de su voluntad de ponerlo en un orden determinado de cosas— limita las pretensiones de omnipotencia absoluta de Dios, que ya no se nos aparecería como pura voluntad arbitraria, sino que sus decisiones estarían sometidas a razones (morales, físicas...) dentro de la proyección teleológica de un programa que daría sentido al mundo creado, y al hombre dentro de él, y lo haría susceptible de estudio racional. Por tanto, la doctrina molinista supone un trámite crítico frente a las tesis del voluntarismo divino. Ahora bien, cabría preguntarse, ¿Molina resuelve realmente la antinomia que venimos mencionando? ¿Las motivaciones racionales —justicia divina, libertad humana, ciencia media— suponen una verdadera restricción de la voluntad omnipotente de Dios?

Pero antes de responder a estas preguntas y de proceder a una reinterpretación de la polémica *de auxiliis*, vamos a esbozar las líneas generales por las que discurre la doctrina de la libertad propuesta desde el materialismo filosófico[6]. En particular, nos será de gran utilidad hacer uso de la tipología de concepciones filosóficas de la libertad que ofrece Gustavo Bueno. Éste, en primer lugar, partiendo de supuestos ontológicos materialistas, se opone a una concepción indeterminista de la libertad, negando que la libertad pueda darse al margen de la causalidad[7]. Por ello, la libertad implicaría causalidad y, como atributo de la persona, podría definirse como la potencia para causar sus actos. De este modo, son los actos de la persona los que forjan su libertad. Ahora bien, según Bueno, es imprescindible que esos actos «hayan sido proyectados como episodios de un proceso global en una prolepsis cuyos componentes han de ser dados por anamnesis previamente»[8]. Es decir, sólo podrían considerarse libres los actos de una persona que se encontrase en una situación en la que su trayectoria como persona hubiese sido «prefigurada con seguridad a una escala dada», como sucedería en una sociedad política, en la que las personas ya tienen, por así decir, sus «órbitas» fijadas de antemano.

Así pues, Gustavo Bueno, al reconocer que la libertad no puede darse al margen de la causalidad, presenta una tipología de concepciones filosóficas de la libertad en la que la antinomia de la libertad aparece formulada a través de la idea de causalidad. Para realizar esta clasificación de las doctrinas filosóficas de la libertad, Bueno recurre a los ejes del espacio antropológico. Recordemos que el espacio antropológico es un sistema de coordenadas en *symploké* ideado para ordenar

(6) *Cfr*. Gustavo Bueno, *El sentido de la vida*, Pentalfa, Oviedo 1996, pp. 237-336.

(7) *Cfr*. Gustavo Bueno, *Ensayos materialistas*, Taurus, Madrid 1972, p. 142.

(8) *Cfr. Gustavo Bueno, El sentido de la vida*, pp. 251 y 419. En el materialismo filosófico la prolepsis epicúrea (anticipación, proyecto, programa, plan) incorpora la anamnesis, de modo que ésta remite a la presencia de formas o modelos ya realizados en la medida en que sólo a partir de ellos podemos entender la constitución de las prolepsis. Esto obliga a concebir el futuro proyectado no tanto como un acto creador o anticipador cuanto como un efecto de la anamnesis.

y analizar relacionalmente los diferentes materiales antropológicos, que aparecerían articulados en torno a tres ejes: el eje circular (que recoge las relaciones que los hombres mantienen entre sí), el eje radial (que recoge las relaciones de los hombres con términos de la naturaleza, es decir, entidades carentes de inteligencia) y el eje angular (que recoge las relaciones que los hombres mantienen con entidades no humanas, pero dotadas de inteligencia, aunque no necesariamente divinas, pues podrían ser démones, extraterrestres o animales, que poseerían características numinosas).

Gustavo Bueno procede a clasificar las doctrinas filosóficas de la libertad, atendiendo a lo que denomina «el horizonte de la libertad», que puede ser impersonal o personal. En el horizonte impersonal, la antinomia de la libertad vendría mediada por una oposición dialéctica entre un orden natural, no proléptico, y la actividad operatoria humana. Este orden natural remitiría al eje radial. Y el tipo de causalidad propia de este horizonte sería la causalidad eficiente. Aquí habría que situar las doctrinas de los estoicos y también de Kant, Schopenhauer y Sartre.

Con respecto al horizonte personal, Gustavo Bueno señala que aquí la antinomia de la libertad vendría dada a partir de la oposición entre términos personales humanos y términos también personales, ya sean humanos o no (y por ello Bueno sitúa en este horizonte tanto el eje circular como el angular). Por esta razón, la causalidad propia de este horizonte sería la causalidad final, ya que estos términos personales actuarían operatoriamente en función de planes y programas fijados de antemano.

En el eje angular, la oposición vendría dada entre personas humanas y personas no humanas, capaces de determinar y envolver gracias a su poder e inteligencia las acciones de los hombres. Así pues, aquí podríamos situar la polémica Báñez-Molina.

Finalmente, en el eje circular la antinomia tendría como términos a personas humanas frente a otras personas también humanas. Y es en este eje donde Bueno sitúa propiamente la antinomia verdadera de la libertad, después de rechazar, desde supuestos materialistas, la causalidad cósmica (natural) y la causalidad divina como metafísicas, aunque filosóficamente pertinentes (pues han permitido la formulación de la antinomia) desde el punto de vista de una doctrina de la libertad que considera la idea de libertad entretejida con la de causalidad, frente a concepciones indeterministas.

Una vez delineada —de manera extremadamente concisa, pero suficiente para nuestro propósito— la doctrina de la libertad desde la que vamos a reinterpretar la polémica Báñez-Molina, intentaremos responder a las preguntas anteriormente formuladas. ¿Molina resuelve realmente la antinomia que venimos mencionando, en apariencia inextricable? ¿Las motivaciones racionales —libertad humana, justicia divina, ciencia media— suponen una verdadera restricción de la voluntad omnipotente de Dios? Y de ser esto así, ¿qué consecuencias se seguirían? En primer lugar, debemos decir que el objetivo que mueve a Molina en todo momento es salvar la libertad humana. El hombre no puede ser, como sostiene Lutero, un autómata corrupto. Si esto fuese así, la responsabilidad del hombre sobre sus acciones sería inexistente y, por tanto, también el valor de sus obras. Así pues,

sólo admitiendo la libertad humana como un principio irrenunciable, el hombre puede comprometerse con sus acciones y con su obrar en el mundo y, por consiguiente, reconocerse responsable de sus actos. Además, si el hombre no obrase libremente sus acciones, Dios no podría ser justo en sus recompensas y castigos. Y la justicia de Dios es algo que la propia palabra revelada presenta como incuestionable. Ahora bien, Dios también es presentado siempre omnipotente y omnisciente. Pero entonces, ¿cómo puede ser libre el hombre? Porque si el hombre es libre para hacer una cosa u otra, ¿no será falible la ciencia divina? ¿Y la libertad humana no estaría limitando de igual modo la omnipotencia de Dios? Porque ¿cómo podría ser Dios omnipotente, si no pudiese forzar al hombre en sus acciones? Como hemos visto, Molina recurre a la ciencia media y al concurso simultáneo, para conciliar la omnipotencia y omnisciencia divinas con la libertad humana. Es decir, Dios conoce infaliblemente con ciencia media cómo obraría el hombre puesto en cualquier estado de cosas y, en función de este conocimiento, decide ponerlo en un orden u otro de circunstancias. Parece que así se salvan tanto la tesis como la antítesis de la antinomia. Sin embargo, nosotros vamos a mantener que Molina, como no puede ser de otra manera, fracasa en su intento de resolver la antinomia mencionada. En realidad, a pesar de la ingeniosa solución que Molina ofrece recurriendo a la ciencia media, la antinomia permanece irresuelta en su inextricabilidad en el sistema de Molina, porque siempre se le puede presentar la siguiente objeción. Pero oigámosla de boca del propio Báñez en el discurso que dirige a los jueces del Santo Oficio: *«Así pues, argumentamos contra Molina de manera similar a como él argumenta contra San Agustín, Santo Tomás... Por esta razón, nuestro argumento será* ad hominem *y lo propondremos a partir de su doctrina: Dios conoce necesariamente, como dice Molina, a través de la ciencia media, los infinitos órdenes posibles de cosas que puede producir; pero de todos ellos elige un orden determinado de cosas, de naturaleza y de gracia, sabiendo que algunos hombres, puestos en tal orden de cosas, con tales circunstancias de naturaleza y de gracia, harán un buen uso de su libre arbitrio y, por ello, serán justificados y salvados; igualmente, presabe que otros hombres, casi innumerables, si son puestos en tal orden de cosas, harán un mal uso de su libre arbitrio y se condenarán. Entonces, argumentamos contra Molina así: Dios pudo crear a unos hombres —que, puestos en un orden de cosas, presupo que se condenarían— en otro orden de cosas, sabiendo por ciencia media que en este otro orden de cosas harían un buen uso de su libre arbitrio. Por tanto, es propio de alguien duro y feroz, antes que del clementísimo principio, que, por su sola voluntad, haya querido y elegido ese orden de cosas y en él haya creado a esos hombres, presabiendo que en ese orden de cosas harían un mal uso de su libre arbitrio y se condenarían para siempre, y, sin embargo, a otros los haya puesto en otro orden de cosas, presabiendo que, con seguridad, en este orden harían un buen uso de su libre arbitrio. Por tanto, queremos saber, ¿por qué decide establecer antes un orden de cosas que otro, sabiendo que en este orden algunos se van a salvar y otros van a perecer? Así pues, su suerte podía haber sido la contraria. Pues Dios sabía que si aquellos que se van a salvar, fuesen puestos en otro orden de cosas, se condenarían; y, por el contrario, si aquellos que se van a*

condenar, fuesen puestos en algún otro orden de cosas, se salvarían. Ciertamente, a ninguna razón primera se podrá atribuir esta diferencia de efectos, salvo a la voluntad divina, que elige a algunos en particular y a todos los demás, por el contrario, no elige, sino que permite que pequen, para así mostrar en éstos su justicia y su poder y en aquéllos, en cambio, su misericordia. Pero por qué habrá querido en particular mostrar en algunos su misericordia y en todos los demás su justicia, no se puede atribuir a ninguna razón, excepto a la voluntad divina»[9]. Y frente a la respuesta que Molina presenta, diciendo que la bondad, la ecuanimidad y la clemencia divinas impiden que, sin tener en cuenta el uso del libre arbitrio, Dios haya elegido y predestinado solamente a algunos hombres, Báñez añade que los niños que son bautizados y mueren inmediatamente, habrían sido predestinados sin tener en cuenta el uso de su libre arbitrio. Ante lo cual, Molina señala que el hecho de que un sacerdote tenga la libre intención de bautizar, no sería efecto de la predestinación, sino que tan sólo sería un futuro contingente presabido por Dios. Pero ante esta respuesta, Báñez, a su vez, objeta lo siguiente: presaber el uso del libre arbitrio del sacerdote no justifica más a Dios que ordenar con su predestinación eterna tal uso del libre arbitrio del sacerdote para la salvación del niño. Así pues, añadirá Báñez: *«Si Dios no es cruel, según Molina, por colocar en virtud de su libre voluntad a un niño en un orden de cosas en el que presabe que será bautizado por una obra libre ajena y por decidir crear a otros muchos niños en un orden determinado de cosas, presabiendo que en este orden morirán sin el remedio inmediato, ¿acaso sí será cruel por ordenarlo en virtud de su propia voluntad, y no sólo presaberlo, es decir, será cruel por preordenar —y por esta razón precisamente Dios tiene presciencia— que su ministro acuda a bautizarle y que así el niño se salve y, en cambio, por permitir desde la eternidad que otros mueran en pecado original?»*[10].

Hemos visto que Gustavo Bueno sitúa tanto la doctrina de Báñez, como la de Molina, dentro del eje angular, es decir, la antinomia de la libertad vendría dada por la oposición entre sujetos operatorios humanos y sujetos no humanos, pero también operatorios y, por tanto, dotados de voluntad y entendimiento. Así pues, la antinomia entre el Dios omnipotente y omnisciente y el hombre libre habría que ponerla en el eje angular, que además, desde una perspectiva materialista, sería más adecuado que el eje radial (causalidad cósmica, no proléptica) para el tratamiento de la problemática de la libertad humana; no obstante, en última instancia, habría que sobrepasar el eje angular, para terminar en el eje circular; esto equivale a decir que la antinomia verdadera de la libertad vendrá dada a través de la oposición entre personas humanas y otras personas también humanas. Por otra parte, Gustavo Bueno señala que el Dios de Báñez, que determinaría las acciones del hombre a través de la premoción física, parece acercarse al eje radial, en cuanto la causalidad del Dios bañeciano, que determina libérrimamente al hombre según el mandato de su voluntad, se asimilaría en mayor medida al tipo de causalidad no proléptica, es decir, causalidad eficiente, que se da en el eje radial (causalidad cósmica) —pues tan sólo respondería a los

(9) *Cfr.* nuestra edición de la *Apología de los hermanos dominicos*, p. 169.
(10) *Op. cit.*, p. 168.

impulsos arbitrarios de su voluntad y no a un plan supeditado a motivaciones racionales—, que a la causalidad proléptica, es decir, causalidad final, que impera en el eje circular. Y por ello también la causalidad del Dios de Molina, que posee ciencia media y que actúa con el hombre a través del concurso simultáneo, pero sin determinarlo en su obrar, se asimilaría en mayor medida al tipo de causalidad final, que es propia del eje circular, aunque también del angular, siempre que el voluntarismo divino aparezca limitado.

Sin embargo, recordemos la crítica que le plantea Báñez a Molina. ¿Por qué sería más justo Dios por presaber, en vez de preordenar, los méritos del hombre? ¿Acaso Dios no podía haber puesto a un hombre en ese estado de circunstancias en el que sabía que habría hecho un buen uso de su libre arbitrio y se habría salvado, en vez de ponerlo en el orden de cosas en el que sabía que se iba a condenar? El propio Molina es consciente de esta crítica y por ello recurre a la terribilidad misteriosa de Dios, para explicar por qué Dios pone a un hombre en un estado de cosas determinado, sabiendo que en ese estado se va a condenar, en vez de ponerlo en el estado en el que sabe que se salvaría con seguridad. Pero, ¿qué significa esto? ¿No se habrá presentado inadvertidamente una tesis voluntarista en la doctrina de Molina? Como hemos visto, Molina creía haber resuelto la antinomia inextricable entre la omnipotencia y omnisciencia divinas y la libertad humana. Pero, ¿lo logró en realidad? Aquí vamos a mantener que la antinomia es del todo irresoluble y que, por ello, Molina, al tratar de resolverla, conduce a la ontoteología a un estado límite en el que las contradicciones ya son insuperables. Porque, por una parte, Molina, que creía haber salvado la libertad humana y la justicia divina, no obstante, tiene que acabar recurriendo a la terribilidad misteriosa de Dios, para explicar por qué Dios pone a un hombre en un estado de cosas en el que sabe que no va a hacer un buen uso de su libre arbitrio y se va a condenar, habiendo podido ponerlo en el estado en el que sabe que se habría salvado. Sin embargo, por otra parte, como Dios no fuerza al hombre en sus acciones, parece que la libertad de éste no recibe detrimento. Además, según la definición de agente libre que ofrece Molina —agente libre es aquel que puede actuar y no actuar, o bien hacer una cosa lo mismo que la contraria—, parece que el hombre seguiría siendo libre, porque en ese estado de cosas en el que Dios presabe que se va a condenar, podía haber actuado de manera contraria —y esto es lo que se exige, según Molina, para poder hablar de libertad de arbitrio— y haberse salvado, aunque, en realidad, en tal estado de cosas, el hombre de hecho jamás actuaría de manera contraria, porque entonces la ciencia de Dios sería falible, siendo esto imposible. Pero entonces parece que llegamos a la misma paradoja sobre la que ironiza Pascal, refiriéndose a la gracia suficiente de la que hablan los dominicos, que es suficiente para que el hombre con ella se pueda convertir —y que, por ello, esté obligado a convertirse—, pero que en realidad no basta para que el hombre se convierta de hecho, salvo que reciba la gracia eficaz. Del mismo modo, según Molina, el hombre es libre de obrar en sentido contrario, porque puede obrar lo contrario, pero de hecho, una vez puesto en ese estado de cosas, el hombre jamás obrará lo contrario y, por ello, la ciencia de Dios de los futuros contingentes será infalible. Entonces, ¿puede decirse que es libre un hombre al que las circunstan-

cias lo llevan a actuar de tal modo que, aunque pueda obrar de manera contraria, porque Dios no lo fuerza, nunca obrará de hecho lo contrario? Evidentemente, Molina respondería que sí, porque este hombre no sería determinado físicamente, como sostiene Báñez. Ahora bien, ¿la doctrina molinista no implicaría otro tipo de determinismo, que podríamos llamar «circunstancial» o «ambiental»? Porque si el buen uso del libre arbitrio del hombre depende del estado de cosas en el que Dios haya decidido ponerlo, esto es, en un orden de circunstancias haría un buen uso de su libre arbitrio y se salvaría, y en otro haría un mal uso y se condenaría, entonces esto también sería un tipo de determinismo. Y en tal caso tan sólo podríamos presentar la diferencia entre la doctrina bañeciana y la molinista de la siguiente manera. Mientras Báñez sostiene que cuando Dios premueve físicamente al hombre hacia algo, necesariamente el hombre se mueve libremente hacia ello, Molina dirá que cuando Dios pone al hombre en un estado de cosas determinado, necesariamente el hombre obrará libremente lo que Dios ya habría conocido por ciencia media. Así pues, considerada bajo su aspecto voluntarista, la doctrina de Molina, y no sólo la de Báñez, se acercaría al eje radial. En este eje, como señala Gustavo Bueno, habría que poner la doctrina estoica, según la cual la libertad no es otra cosa que la conciencia de la necesidad de la causalidad cósmica. Por esta razón, si consideramos la doctrina de Molina bajo su aspecto voluntarista, tendríamos que decir que el hombre sería tan sólo libre en apariencia, puesto que no sería consciente de la necesidad «circunstancial» que lo lleva a obrar de manera determinada. Además, como el conocimiento de Dios es infalible, podemos decir que aquello que el hombre va a obrar, estaría determinado en virtud de una necesidad de conexiones causales que ignoraría, pero que habrían sido conocidas por Dios a través de la ciencia media por «comprehensión eminentísima de las causas segundas». De este modo, la defensa que Molina hace de la ciencia media no le permite escapar del todo del voluntarismo divino. Recordemos las palabras de Báñez: *«Si aquellos que se van a condenar, fuesen puestos en algún otro orden de cosas, se salvarían. Ciertamente, a ninguna razón primera se podrá atribuir esta diferencia de efectos, salvo a la voluntad divina, que elige a algunos en particular y a todos los demás, por el contrario, no elige...»*. Pero entonces parecería peligrar no sólo la libertad humana, sino también la justicia divina, a pesar de los esfuerzos que Molina hace por preservar la bondad, equidad y clemencia divinas. Así pues, a pesar de que Molina denuncia que San Agustín y Santo Tomás presentan a un Dios inicuo y cruel, porque, según él, forzaría arbitrariamente al hombre a obrar de manera determinada, sin embargo, parece que esta misma acusación, o incluso una de mayor gravedad, podría dirigírsele al Dios de Molina, puesto que no sólo sería inicuo y cruel, sino también alevoso, ya que sería un Dios calculador que actuaría, por así decir, sibilinamente, haciendo que toda la culpa recayese sobre el hombre y, por tanto, exonerándose por completo de ella, a pesar de que, como dice Báñez, podría haber puesto al hombre en un estado de cosas en el que habría hecho un buen uso de su libre arbitrio y se habría salvado. Ahora bien, ¿qué responde Molina a esta acusación? Recordemos que Báñez, cuando tiene que explicar el misterio de la predestinación divina, recurre a la inescrutabilidad de los designios de Dios. Pues bien, Molina en última instancia parece ofrecer la misma respuesta,

cuando tiene que apelar a la terribilidad insondable de Dios para explicar por qué Dios pone a un hombre en un estado de cosas y no en otro. Por ello, a pesar de sus esfuerzos, Molina tampoco consigue escapar del voluntarismo divino, cuando intenta resolver la antinomia de la libertad, si bien es cierto que, al intentar salvar la libertad humana, somete a la voluntad divina a ciertas restricciones. Porque con respecto al hombre, Dios no puede limitarse a actualizar arbitrariamente los deseos de su voluntad, sino que previamente debe conocer los diversos estados de cosas y saber cómo obraría el hombre en cada uno de ellos. En realidad, esto acercaría mucho a Dios al eje circular —caracterizado por su causalidad final, proléptica—, porque Dios no sería pura voluntad ciega, sino que tendría que prever, premeditar, calcular, es decir, tendría que acechar al hombre y suponer en él cierta racionalidad, para poder así envolver la conciencia del hombre desde la altitud de su entendimiento divino a modo de jugador dominante capaz de prever los movimientos del jugador dominado para obrar en consecuencia. Esto acercaría a Dios al modo de obrar de los sujetos operatorios humanos y también de los númenes animales, es decir, sujetos operatorios dotados igualmente de voluntad y entendimiento, que, como sostiene Gustavo Bueno, habrían sido el origen de la experiencia religiosa genuina a través de las relaciones prácticas, de temor, recelo, odio, que con ellos habrían mantenido los hombres en la época prehistórica[11].

Finalmente, debemos señalar que, si bien las discusiones sobre el tema de la libertad humana y la predestinación divina ya estaban presentes en la teología cristiana desde los tiempos de los primeros Padres de la Iglesia, no obstante, fueron los escolásticos españoles del siglo XVI quienes llevaron la ontoteología a un estado límite. En particular, el intento racionalista de Molina —una vez exploradas todas las soluciones— de armonizar en un sistema coherente la tesis y antítesis de una antinomia que de por sí es irresoluble, condujo a la ontoteología a un «callejón sin salida», en el que ya sólo cabrían dos posibilidades, como mencionamos al principio: o bien replegarse sobre un fideísmo que prescindiese de una reflexión racional sobre el contenido de la creencia, o bien desembocar en la inversión teológica. Y el propio sistema de Molina ofrece ambos caminos. Porque, por una parte, interpretando la doctrina de Molina en un sentido voluntarista, como hemos mostrado anteriormente, a pesar de la ciencia media y la libertad humana, Dios aparece como pura voluntad arbitraria que pone al hombre en el estado de cosas que quiere, aun sabiendo que se va a condenar; por lo cual, Molina, finalmente, debe recurrir a la misma explicación que ofrecen Báñez o San Agustín: Dios es un misterio insondable y la terribilidad de sus designios va más allá de nuestra comprensión, es decir, nuestro entendimiento jamás alcanzará a penetrar la inescrutabilidad de la voluntad divina. Esta explicación dejará insatisfecho a cualquiera que busque razones en el obrar divino. Por tanto, no queda otra opción que hallar refugio en el fideísmo, prescindiendo de cualquier intento de construir racionalmente una teología natural. Pero, por otra parte, es indudable que la gran defensa que Molina hace de la libertad humana supone una limitación de la omnipotencia divina. Pues Molina nos presenta un

(11) *Cfr.* Gustavo Bueno, *El animal divino*, Pentalfa, Oviedo 1996, parte II, caps. 3 y 5.

Dios sometido a una racionalidad más allá de la cual ni siquiera su voluntad puede ir. Este es el camino de la inversión teológica, que, según sostiene Gustavo Bueno, sería el momento en el que «los conceptos teológicos dejan de ser aquello por medio de lo cual se habla de Dios (como entidad trans-mundana) para convertirse en aquello por medio de lo cual hablamos sobre el Mundo»[12]. Para llegar a este momento, es necesario haber limitado previamente la omnipotencia de Dios y haberlo sometido a razones que ni siquiera su voluntad pudiese contradecir. Y una vez alcanzado este punto, necesariamente habría de seguirse la suposición en el mundo creado de la racionalidad a la que el propio Dios creador estaría sometido. Esta suposición será imprescindible para emprender el estudio racional del mundo. Por ello, cuando en la edad moderna se pretenda hablar de economía política, de física o de filosofía, se acudirá a conceptos teológicos para hablar de los contenidos del mundo con la racionalidad que se supone propia de los pensamientos de Dios. Así, por ejemplo, cuando Descartes trate de determinar el grado de confianza que el hombre puede tener en su razón, recurrirá al Dios no engañador y al genio maligno. Estos conceptos teológicos le permitirán mostrar que la confianza en la razón debe hacerse compatible con las limitaciones de la misma. Y por este motivo, Vidal Peña reinterpreta el racionalismo de Descartes, presentándolo como un racionalismo crítico.

Como ya hemos visto, la obra de Molina representa la lucha por la libertad. El hombre debe ser libre. Esta es una necesidad práctica que, frente al fatalismo luterano, implica una limitación de la omnipotencia de Dios e introduce una racionalidad en el mundo, que ya no aparecerá a merced de los vaivenes de la voluntad divina. Así pues, la lucha por la libertad es una necesidad práctica y racional, porque Lutero no podía tener razón. De este modo, los jesuitas, con Molina a la cabeza, siguieron los pasos que ya les marcara el fundador de su orden, San Ignacio, así como el propio emperador Carlos V, quien en la dieta de Worms, en presencia del propio Lutero, ya condenase las pretensiones del fraile agustino. Por ello, es evidente que estas discusiones no fueron gratuitas, ni puramente especulativas, sino que fueron el tema de su tiempo, el siglo XVI, en el que la teología fue un pilar fundamental del Imperio católico español.

§4. Nuestra edición

Finalmente, vamos a referirnos con brevedad a la edición de la *Apología* que aquí presentamos. Hemos realizado nuestra traducción a partir del texto latino que el R. P. Mtro. Vicente Beltrán de Heredia, O. P., ofrece en *Domingo Báñez y las controversias sobre la gracia. Textos y documentos*, CSIC, Salamanca 1968. Se conocen ocho manuscritos de la *Apología de los hermanos dominicos*, de los cuales el P. Beltrán de Heredia tuvo tres (de los que se derivan los cinco restantes) a la vista a la hora de realizar su edición. Son los siguientes:

---

(12) *Cfr*. Gustavo Bueno, *Ensayo sobre las categorías de la economía...*, p. 133.

(A) Roma, Biblioteca Angélica, ms. 856, fol. 1-136.
(M) Madrid, Archivo Histórico Nacional, Inquisición, leg. 4437.
(S) Roma, Santa Sabina, ms. XIV-165.

La primera redacción del texto corresponde al manuscrito S, del que se harían cuatro copias más. La redacción definitiva del texto corresponde a los manuscritos A y M, de los que se sacaría una copia más. De estos dos manuscritos, considerados oficiales, el M fue escrito con posterioridad al A. Por ello, las correcciones y adiciones marginales que aparecen en el manuscrito A pasaron al M, que a su vez también presenta adiciones marginales. A partir de estos tres manuscritos, el P. Beltrán de Heredia presenta su edición de la *Apología*. Por nuestra parte, en notas a pie de página señalamos aquellas diferencias entre manuscritos, si bien son escasas, que el P. Beltrán de Heredia ofrece en su edición, así como también las ediciones que presenta de las obras que aparecen citadas en la *Apología*.

Juan Antonio Hevia Echevarría
Fundación Gustavo Bueno
Oviedo, junio de 2002

Apología de los hermanos dominicos contra la *Concordia* de Luis de Molina

1. Los hermanos dominicos profesores en Castilla de la sagrada teología, desean toda la salud y la máxima felicidad a los ilustres e imparciales jueces del tribunal supremo para las causas de la fe en el reino de España.

Piadosísimos Padres, defensores de la fe católica y, en virtud de la autoridad apostólica, legítimos debeladores de los errores heréticos, es del todo ajeno a nuestro instituto religioso, en obediencia a vuestro santo tribunal, pasar por alto cualquier afirmación impía y novedosa. Más aún, es propio de nuestro deber, como fieles perros del primer y más importante inquisidor del error herético, nuestro bienaventurado y Santo Padre Domingo, no sólo ladrar contra las doctrinas peligrosas —y muy especialmente aquellas que se levantan contra la religión cristiana, las sentencias de nuestros Santos Padres y los misterios de nuestra fe—, sino incluso, si fuese necesario, bajo vuestra obediencia y la de la sede apostólica, morder con ferocidad a los autores de semejantes doctrinas. Precisamente en nuestros tiempos, no una, sino varias ocasiones se han ofrecido en que la familia de los dominicos, imitando el piadoso ardor de su Santo Padre Domingo, ha consagrado su obligada sumisión a vuestro sagrado y supremo tribunal. ¿Quién olfateó, husmeó y encontró a Constantino, Egidio, Cazalla y a otros seguidores y partidarios de la herejía luterana? ¿Quién reveló esto a vuestro sagrado tribunal antes que los discípulos de la familia de los hermanos dominicos? Ciertamente, creemos que, a través de los ruegos y méritos de nuestro Santo Padre Domingo, su piadoso ardor por la fe católica se nos ha transmitido a nosotros sus sucesores, aunque indignos, casi por derecho hereditario. Pues hasta tal punto nos devora el ardor por la casa del Señor, que es la Iglesia de Dios vivo, columna y sostén de la verdad, que incluso a los hijos de nuestra madre no sabemos perdonar, si en alguna ocasión se han desviado y apartado del recto camino y de la sana doctrina. De esto ya en otras ocasiones hemos dado testimonio públicamente ante vosotros en los reinos de España.

Por lo cual, sagrados jueces, os pedimos casi con pleno derecho que en la presente causa nos recibáis con calma y de buen grado, y tengáis en consideración el esfuerzo que, en obediencia a vuestro sagrado tribunal, nos ha supuesto la composición del presente tratado apologético. Pero esperamos en el Señor que en este sagrado tribunal, bajo la presidencia de tales jueces, elegidos por el católico rey Felipe II, monarca de las Españas, y confirmados por la sede apostólica, nuestra laboriosa diligencia tendrá un feliz éxito. Y sin más demora, os pedimos suplicantes recibáis cuidadosamente y con un talante propicio esta primera noticia que os ofrecemos de la presente causa, que ya os hemos anunciado como gravísima.

2. Hace trece años, algunos profesores de la sagrada teología, bastante displicentes, de la orden de clérigos de la Compañía de Jesús, trataron de introducir en las escuelas de teólogos, sobre todo salmanticenses, un nuevo modo de

concordia del libre arbitrio con la providencia divina, con los dones de la gracia divina y con la predestinación eterna de Dios. Este intento fue muy conocido y causó gran escándalo a aquellos que estaban versados en la doctrina de Santo Tomás y del Santo Padre Agustín. Así pues, al momento, no sólo los teólogos de la orden de los dominicos, sino también otros maestros salmanticenses de gran peso, juzgaron que semejante doctrina debía denunciarse ante los sagrados censores de la fe como errónea y derivada de la doctrina pelagiana. Por lo cual, sucedió que el juez de la Santa Inquisición de Valladolid, Juan Aresio, hombre de talento, aventajado en el oficio de las letras, en prudencia y en virtud, fue enviado a Salamanca para investigar este asunto. Tras un examen diligente de las afirmaciones, consultó a todos los maestros de la sagrada teología reunidos, quienes juzgaron, firmando con sus nombres, que en su totalidad la nueva doctrina ya mencionada era merecedora de la calificación de errónea y temeraria.

3. Por esta razón, entretanto, quienes apoyaban la nueva concordia callaron hasta que Luis de Molina, de la Compañía de Jesús, osó escribir y sacar a la luz en Portugal un libro sobre la nueva concordia ya mencionada, exponiendo unos fundamentos inauditos, tanto desde un punto de vista filosófico como teológico. No es nuestra labor juzgar si esto lo hizo por propia decisión o más bien persuadido por ciertos miembros de su mismo instituto religioso. Lo único que sabemos, pues es muy conocido, es que algunos clérigos de la Compañía de Jesús afirman y defienden esta nueva doctrina, entre los cuales el principal es Francisco Suárez, quien en lengua vulgar ha publicado cierto escrito en defensa, como dice, de la doctrina de la Compañía sobre el libre arbitrio. Es así que el libro de Luis de Molina ha sido motivo de un nuevo y mayor escándalo y ha proporcionado gran materia de controversia en casi toda España. Por lo cual, vosotros, protectores supremos de la fe en España, habiendo interpretado convenientemente vuestra autoridad, habéis hecho llamar a vuestro sagrado tribunal esta causa. Ciertamente, nosotros y toda la familia de los dominicos consideramos que es locura dudar de vuestro grave parecer, por lo cual libremente acataremos vuestro último juicio sobre este asunto.

Sin embargo, como la presente causa nos enfrenta a varones que profesan la religión de San Ignacio, por ello, sospechamos con vehemencia, y no temerariamente, que una vez hayáis realizado, sagrados Padres, el debido examen de esta causa y una vez hayáis fallado su debida censura, finalmente deberá conducirse a la sede apostólica para un último juicio; en vista de ello, nos ha parecido conveniente entregar a vuestro sagrado tribunal este tratado apologético contra la *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis* de Luis de Molina, en nombre de los hermanos dominicos de la provincia de España. Y aunque nosotros, que firmamos esta obra apologética con nuestros propios nombres, redactamos varios tratados individuales sobre el mismo asunto —que se entregaron a nuestro superior provincial a la sazón, el Padre Tomás de Guzmán—, para ofrecérselos a vuestro insigne tribunal, sin embargo, como leer tantos escritos diferentes sobre el mismo asunto parecía en exceso tedioso, de manera muy prudente considerasteis que fundiéramos todos estos tratados en uno solo que contuviera el estado de esta causa lo

más abreviada y claramente posible. Y, en verdad, no fue difícil para nosotros obedecer en lo relativo a esto. Pues es asombroso cómo, aun habiendo redactado ocho tratados diferentes sin consultarnos mutuamente, sin embargo, hemos coincidido en la misma opinión, ya que estos tratados tan sólo difieren en lo que respecta al estilo y a la distribución de las materias. Esta es la mejor prueba de que defendemos la antigua verdad y la sana doctrina transmitida por los Padres de la Iglesia.

Pero ponemos por testigo a Jesucristo nuestro juez, que no nos hemos conjurado porque nos empuje la rivalidad contra alguno o algunos, sino que hemos aceptado esta tarea estimulados por el ardor de combatir en defensa de la fe católica. Sólo esto nos da nuevas fuerzas y vigoriza con pasión nuestro ánimo, porque para determinar esta causa, ni vuestro sagrado tribunal, ni la sede apostólica, necesitan esperar una nueva revelación del cielo, sino que podrá determinarse y definirse suficientemente a partir de la interpretación de las Sagradas Escrituras por los Santos Padres y de los decretos de los antiguos concilios y de los sumos pontífices. Pero en un asunto tan grave tememos sobremanera cualquier tardanza en el dictamen de la verdad, porque vemos cernirse amenazadoramente un peligro real y manifiesto, del que somos conocedores por propia experiencia. Pues los jóvenes teólogos, movidos por la energía de la juventud, fácilmente abrazan las doctrinas más novedosas y curiosas, en un misterio tan difícil de comprender. Y ojalá esta nueva concordia tampoco perjudique a los hombres y a las mujeres del vulgo, mientras algunos de sus partidarios intentan, bajo apariencia de verdad, persuadir al pueblo de su error y a nosotros nos acusan de destruir el libre arbitrio y tratan de desacreditarnos.

4. Así pues, piadosísimos Padres, rectores de la fe católica, por las entrañas de la misericordia de Cristo, en cuyo nombre y por cuyo amor y honor hemos emprendido este litigio contra hombres muy fuertes, tanto por su habilidad como por la simpatía que despiertan, os pedimos suplicantes que, cuanto esté en vuestra mano hacer, esta causa no se demore, ni se posponga, sino que cuanto antes dictaminéis vuestro veredicto tras haberla examinado atentamente. Por otra parte, será propio de vuestra generosidad y humanidad, recibir con ánimo sereno e interpretar favorablemente nuestro estudio, realizado en esta breve *Apología* con el ardor de la piedad. Ciertamente, hasta el presente momento la familia de los dominicos nunca ha faltado a vuestro sagrado tribunal, nunca os ha engañado, nunca ha sido descubierta ladrando en falso, sino que siempre, honestísimos jueces, se ha portado bien con vosotros y ahora, si fuese necesario, ansía y promete, con la ayuda divina, portarse bien hasta la efusión de su sangre. Recibidnos en vuestro sagrado tribunal a vuestros pies, en favor de la defensa de la tradición de la verdad católica y de los Santos Padres, a nosotros, que suplicamos vuestra conveniente ayuda. Que el grande y todopoderoso Dios, a través de Jesucristo, os conserve sanos y salvos para exterminar todos los errores y garantizar la salvación del pueblo español para mayor gloria y alabanza de su nombre; por ello, después de muchos años, cuando el pastor de pastores se aparezca en la suprema felicidad, os recompensará este justo juez con una merecida corona por vuestros desvelos. Amén.

Prólogo

En el que se explica más detalladamente el argumento de este tratado apologético y el estado de nuestra causa

1. La polémica sobre la concordia del libre arbitrio con la consistencia de la providencia divina es muy antigua. Pues ya incluso los antiguos filósofos no encontraron poca dificultad al exponer y tratar este asunto, siendo así que, al desear temerariamente por encima de las fuerzas humanas presentar sus conclusiones, cayeron en varios errores. En efecto, algunos blasfemaron impíamente contra la grandeza de Dios, al negar su providencia con respecto a las cosas humanas, y, queriendo hacer hombres libres, los convirtieron en sacrílegos. Esta frase impía es común para ellos: «Deambula de un extremo a otro del cielo, pero no reflexiona sobre nuestras cosas» (*Job* 22, 15). Y esta otra: «Lo que dicen nuestros labios proviene de nosotros; ¿quién es nuestro señor?» (*Salmos* 11, 5). Sin embargo, otros, pensando mejor acerca de Dios, reconocieron la virtud perfectísima de su providencia; no obstante, pensaron que Dios manda sobre todas las cosas con tanta potencia que parece que así, por sí mismo, predefine y produce todo, y que mueve, dispone y gobierna cada cosa individual de tal manera que desaparece la contingencia de las cosas y en los hombres no deja libertad. De este modo, unos y otros fracasaron vergonzosamente. Así, incluso Aristóteles —considerado entre los hombres casi un prodigio de la naturaleza—, no llegando a alcanzar cómo la primera causa de todo, existiendo completamente inmutable en sí misma, habría producido el mundo de forma voluntaria a partir de un momento en el tiempo y cómo habría creado todo de la nada, desembocó en una necedad sacrílega tan grande que le hizo decir que el universo había dimanado desde la eternidad a partir del propio Dios de forma necesaria y no libremente. He aquí cómo reflexionan sin fundamento todos los hombres a quienes no les asiste la ciencia de Dios.

2. Ahora bien, posteriormente, después de que el evangelio de Cristo hubo sido predicado, no faltaron quienes, con ánimo soberbio, deseando satisfacerse a sí mismos, erraron acerca del misterio de la predestinación y de la gracia de Dios a través de Jesucristo no de modo diferente a aquellos filósofos que habían escogi-

do el camino que conducía al otro extremo. Hace ya tiempo, Pelagio atribuyó al libre arbitrio humano tanta virtud natural que, según él, el hombre, sin la ayuda ni la inspiración de la gracia divina, podía no sólo creer en el evangelio, sino también realizar todo aquello que se afirma necesario para alcanzar la salvación eterna. Pero sostenía que Cristo no fue un redentor, sino un maestro y un insigne ejemplo, y como a tal lo veneraba. Esta antigua herejía causó muchas dificultades a los Padres de la Iglesia durante muchos años. Pero a través de las obras de éstos, de la gracia de Dios a través de Jesucristo y de las definiciones de los sagrados concilios, no sólo fue destruida esta herejía, sino que incluso sus restos, que permanecieron por un tiempo en las Galias, fueron completamente eliminados.

3. Lutero, destructor de toda virtud, de la religión cristiana y de la piedad, habiéndose apartado hacia el extremo contrario que Pelagio, hasta tal punto exaltaba con espíritu satánico la gracia de Cristo y la predestinación divina, que negaba el libre arbitrio humano y afirmaba que Dios actúa en los hombres de tal modo que la libertad humana se arroga para sí un falso título. Además, parece digno de asombro comprobar cómo estos herejes, Pelagio y Lutero, se apartan de la verdad del mismo modo. Pues Lutero considera que esta es una consecuencia necesaria: Dios omnipotente predestina y predefine a través de medios infalibles que algunos hombres sean justificados eficazmente o sean destinados a la vida eterna; por tanto, no hay en estos hombres libre arbitrio; porque, de otro modo, sería posible que, a pesar de actuar la predefinición divina y la moción eficaz, estos hombres no obrasen justamente, ni alcanzasen la vida eterna, y que, por ello, la predestinación divina no alcanzase su objetivo. Además, Lutero llegó a tal grado de locura que blasfemaba diciendo que Dios también es responsable de la culpa de los malvados, porque consideraba que, de igual modo, esta consecuencia es correcta: Dios es causa eficiente de la entidad del acto del pecador deliberadamente y a sabiendas de que tiene conexión —y que, por tanto, podría impedirla— con la culpa: luego Dios es causa del pecado.

4. Por su parte, Pelagio, al admitir que la consecuencia mencionada es necesaria, a partir de su oposición al consecuente, se opone también al antecedente, de la siguiente manera: En el hombre hay libre arbitrio; por tanto, Dios no predefine unos medios eficaces a través de los cuales destine para la vida eterna a quien haya sido predestinado. Y, ciertamente, con toda razón juzgaba por la propia experiencia que el antecedente es verdadero; y por ello, como la consecuencia le parecía correcta, aseveraba con obstinación la verdad del consecuente. He aquí, como dijimos, que ambos herejes, deseando saber más de lo que es conveniente saber, cayeron en afirmaciones contradictorias a través de la misma vía de consecuencia.

5. Ahora bien, en nuestros tiempos, y esto es doloroso, no faltan teólogos de la Compañía de Jesús —que ojalá no perteneciesen a ésta, porque, creyendo defender a su instituto, lo único que hacen es faltar a su benemérita religión y a la Iglesia de Cristo—, quienes, admitiendo como verdadera la consecuencia que infieren Pelagio y Lutero, han caído en semipelagianismo. En efecto, dicen que del principio que

nosotros sostenemos en común con las escuelas de teólogos —según el cual la predestinación y la eficacia de la gracia divina son anteriores al buen uso presabido del libre arbitrio que por su libertad innata puede llevar a cabo el hombre— necesariamente se sigue que de ningún modo habría en el hombre libertad de arbitrio en aquellas acciones con las que se dispone para alcanzar la justificación y la vida eterna. De ahí que, como dicen que no se puede comprender la libertad de otro modo, niegan que la predestinación divina y la predefinición sean la causa eficiente —a través de unos auxilios de la gracia divina que sean eficaces de por sí, tal como vienen de Dios— de los actos humanos necesarios para alcanzar la justificación y la salvación. Más aún, afirman que toda ayuda de la gracia divina no es eficaz, sino que sostienen que es indiferente para alcanzar el consenso del libre arbitrio; sin embargo, consideran que a través del propio libre arbitrio, en virtud tan sólo de su libertad innata, los auxilios de la gracia se vuelven eficaces o no. Consecuentemente, admiten también que la predestinación divina se debilita en sus efectos o, más bien, en los medios necesarios para la justificación y la salvación. Pues añaden que la predestinación no se extiende de manera eficaz, al igual que al efecto, al buen uso del libre arbitrio que el hombre puede llevar a cabo, con tal que se aplique libremente a hacer un buen uso de los auxilios de la gracia previniente; sino que, antes bien, enseñan expresamente que tal uso del libre arbitrio sólo ha sido presabido —sin haber sido predestinado ni predefinido— y que éste sería el motivo de la predestinación.

6. Contra afirmaciones de esta naturaleza hemos preparado nuestra *Apología en defensa de la doctrina antigua y católica* que, siguiendo al Santo Padre Agustín y a otros Santos Padres, hasta el momento hemos aprendido en la escuela de Santo Tomás. Y para no citar la nueva doctrina de memoria, presentamos este tratado. Así pues, confiando en la asistencia de Dios, comenzamos nuestra obra.

El Santo Padre Agustín enseñó que deben evitarse dos extremos en lo que respecta a la concordia del libre arbitrio con la predestinación divina y con la gracia. El primero: buscar protección por los pecados a causa de la debilidad de nuestra naturaleza; el segundo: no subordinarnos a la justicia de Dios y *eliminar la cruz de Cristo*, afirmando la bondad de nuestra naturaleza. Así habla San Agustín[1].

7. Si alguien leyera con atención el libro sobre la nueva e inaudita concordia sacado a la luz por Luis de Molina, encontraría, sin duda, que exalta el libre arbitrio del hombre hasta tal punto en favor de la libertad, que no subordina al hombre a la justicia de Dios, ni a la gracia divina que Jesucristo entregó a los hombres, a pesar de que, según la interpretación que se hace de las Sagradas Escrituras y de los Santos Padres, el hombre esté sujeto a la justicia divina. Aunque, en efecto, Molina reconozca que el libre arbitrio está necesitado de algunos auxilios de la gracia divina para alcanzar la justificación y la salvación, sin embargo, atribuye la eficacia de estos auxilios al propio libre arbitrio en virtud tan sólo de su libertad innata. Nos parece que esta doctrina suprime en gran parte la virtud de la gracia divina y la omnipotencia de Dios y elimina *la cruz de Cristo* crucificado. Pues la libertad

(1) SAN AGUSTÍN, *De natura et gratia*, cap. 7. MIGNE, *P. L.*, 44, 250.

innata en los hombres, a partir de la cual enseña Molina que dimana la eficacia de todos los auxilios divinos, no la conferiría Cristo crucificado a través de sus méritos, ya que esta potestad estaría contenida en la definición de hombre.

Pero Molina nos reprocha que admitamos los principios a partir de los cuales Lutero colige su herejía, cuando niega la libertad del libre arbitrio. Ciertamente, este reproche puede volverse más enérgicamente contra el propio Molina. Pues el error luterano no radica en el antecedente de la consecuencia mencionada, según el cual se establece que la eficacia se halla en los auxilios divinos, tal como vienen de Dios, sino en la propia consecuencia, que, al ser aprobada por el propio Molina, favorece a los luteranos. Con semejante doctrina juzgamos poco inteligible de qué manera pueda ser Dios verdaderamente omnipotente, si del buen uso del libre arbitrio sólo tiene presciencia y no una providencia que se extienda eficazmente al ejercicio singular del libre arbitrio. Y así, declaramos particularmente y en verdad que el libre arbitrio consiente libremente cuando Dios lo mueve, porque el consenso es un efecto libre de la virtud eficacísima de Dios que eleva el libre arbitrio, para que de manera más vigorosa y excelente obedezca en la medida de su naturaleza al Espíritu Santo, que penetra en la mente del hombre. Por lo cual sucede que no se infiere ninguna violencia al libre arbitrio, sino que, en virtud de la moción de la gracia divina, acaece la máxima perfección de su libertad. Sin duda, preferimos y consideramos más piadoso, adentrándonos por el camino ejemplar de los Santos Padres, reconocer libremente nuestra ignorancia que, para agradar a curiosos y a soberbios, hallar y elaborar un nuevo modo de concordia según el cual no estemos subordinados a la gracia de Dios y *la cruz de Cristo* sea eliminada. Además, al explicar este misterio, no procedemos de manera negligente, sino que vamos a demostrar teológicamente cuánto y hasta qué punto es necesario en este asunto armonizar la verdadera concordia entre el libre arbitrio, la predestinación divina y la eficacia de la gracia.

Pues como sea cierto, y esto lo confirman la propia experiencia y la fe, que en el hombre hay libre arbitrio, sea de igual modo certísimo que nada bueno sucede, salvo que lo haga Dios omnipotente, que libre y eficazmente hace cualquier cosa que desee; es necesario que el propio buen uso del libre arbitrio sea efecto de la predefinición divina y de su virtud eficaz, porque Dios realiza todo aquello que quiere. Si, no obstante, la razón humana no puede dar cuenta plenamente del modo de esta concordia, no por ello debe negarse lo que se ha descubierto que es de tal manera, como enseña San Agustín en *De dono perseverantiae*, cap. 14. Dice así: «¿Acaso debemos decir por esta razón que no es así lo que percibimos que es de tal manera, esto es, porque no podemos dar cuenta de por qué es así? ¿Acaso por ello debe negarse lo que se ha puesto de manifiesto?»[2]. Siguiendo esta doctrina, volvemos a atribuir la razón de esta concordia católica a la virtud infinita de la causa primera. Por ello, vamos a responder con claridad a los argumentos de nuestros adversarios, partiendo de la infinidad de esta virtud y de la propia definición, verdadera y legítima, de libre arbitrio, por cuya ignorancia Molina y los suyos paralogizan en extremo. Y no se le ocultó a San Agustín la dificultad que para el

(2) SAN AGUSTÍN, *De dono perseverantiae*, cap. 14. MIGNE, *P. L.*, 45, 1016.

intelecto humano supone la discusión sobre la concordia del libre arbitrio con los auxilios de la gracia. En efecto, dice en *De gratia Christi*, cap. 47: «Cuando se discute esta cuestión sobre la libertad de la voluntad y la gracia de Dios, hasta tal punto es difícil de resolver que, cuando se defiende el libre arbitrio, parece que se niega la gracia de Dios; por otra parte, cuando se defiende la gracia divina, se considera que el libre arbitrio queda eliminado». Y así habla San Agustín[3]. No obstante, si la gracia de Dios, como Molina afirma enérgicamente, no fuese eficaz de por sí, si tan sólo una vez se admitiese impíamente que ningún auxilio de Dios es eficaz, en absoluto entrañaría dificultad la cuestión que tan difícil le pareció a San Agustín.

8. Pero nosotros, a la hora de denunciar esta causa contra Molina, que a menudo envuelve su doctrina en oscuros subterfugios, no en poca medida, sino muy afanosamente, hemos trabajado para desenmascarar y mostrar a las claras sus fingimientos y simulaciones. Finalmente, vamos a mostrar con la ayuda del Señor que los testimonios de los Santos Padres que nuestros adversarios aducen en favor de su nueva concordia han sido citados falsamente y de manera taimada a todas luces. Pero confesamos de buen grado que, apremiados por la estrechez del tiempo y por la obediencia a nuestros superiores, no hemos querido, ante la dignidad de semejante causa, realizar un tratado completo en todos sus puntos. Sin embargo, ya que en el curso de nuestra disputa no avanzamos, como es costumbre entre herejes, de manera confusa y en tinieblas, nos valemos de la siguiente división. También rogamos al piadoso e irreprochable censor de esta *Apología* la lea atentamente y tenga en consideración cada una de las cuestiones que contiene. Una vez realizado esto, sin duda, encontrará que nuestro espíritu piadoso nos ha empujado en esta causa a escribir sin haber sido estimulado por ninguna rivalidad.

División del tratado de esta apología

Nos ha parecido conveniente dividir el presente tratado en tres partes principales. En la primera parte, se exponen y se refutan las ocho afirmaciones capitales de Luis de Molina. En la segunda parte, se mencionan otras afirmaciones, que son accesorias o bien se siguen de las capitales y que al mismo tiempo también son refutadas. En la tercera parte, se refutan los argumentos más importantes que el propio Molina y sus defensores presentan como confirmación de su doctrina y en contra de la nuestra. Para mayor claridad dividimos cada parte en capítulos.

(3) Id., *De gratia Christi et de peccato originali*, lib. 1, cap. 47. MIGNE, *P. L.*, 44, 383.

Primera parte del Tratado

Capítulo primero

En el que se exponen las ocho afirmaciones capitales de Molina

1.—*Primera afirmación de Molina*. «Puede suceder que, tras haber llamado Dios a dos hombres a través de un auxilio interior igual, uno se convierta en virtud de la libertad de su arbitrio y el otro permanezca en la infidelidad. A menudo sucede que, con un mismo auxilio, uno no se convierte, pero otro sí... Del mismo modo, puede suceder que aunque alguno haya sido llamado y aventajado en mayor medida con un mayor auxilio, sin embargo, en virtud de su libertad, no se convierte, y otro con uno menor se convierte... Afectados del mismo modo y llamados igualmente por Dios a la fe, en virtud tan sólo de su libertad puede suceder que uno abrace la fe y que el otro la desdeñe.» Esto dice Molina en su *Concordia*[1], págs. 52 y 53.

2.—*Segunda afirmación de Molina*. «Con los auxilios de Dios con los que uno resulta justificado y salvado, otro no se salva en virtud de su libertad... No debe dudarse que muchos se desviaron hacia los infiernos, a pesar de que Dios les hubo concedido mayores auxilios para la salvación que a muchos que gozan de la contemplación en el cielo divino. Pero mientras aquéllos no fueron predestinados y salvados con mayores auxilios, en cambio, éstos, con menores auxilios, fueron predestinados y salvados. Y esto sucedió así porque aquéllos no quisieron, por su libertad innata, hacer uso de su arbitrio para alcanzar la salvación, y éstos, en cambio, quisieron en grado máximo.» Así habla Molina en la pág. 447.

3.—*Tercera afirmación de Molina*. «Es un error sostener que el auxilio eficaz posea eficacia en virtud de la naturaleza de la moción divina y del propio Dios. Y esto, con una fe sana, no se puede sostener.» Así habla Molina en las págs. 425 y 426.

4.—*Cuarta afirmación de Molina*. «En nuestra doctrina tomamos como premisa la división del auxilio suficiente en eficaz e ineficaz, según el efecto, que al

---

(1) MOLINA, Luis de, *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione*, Olyssipone 1588.

mismo tiempo depende de la libertad de arbitrio. Y este auxilio suficiente, ya sea en sí mayor o menor, se dice que es eficaz cuando con él el arbitrio se convierte gracias a su libertad, aunque, sin embargo, no impidiéndolo en absoluto este auxilio, pudo no haberse convertido; por el contrario, se dice que este auxilio es ineficaz cuando con él no se convierte el arbitrio, en virtud de su propia libertad, aunque, sin embargo, pudo haberse convertido; de otra manera, tal auxilio no sería suficiente para la conversión.»

«De aquí afirmamos en quinto lugar que la eficacia o ineficacia de los auxilios de la gracia previniente y adyuvante para la conversión o la justificación, que según la ley usual se entregan como viáticos, depende del libre consenso y de la cooperación de nuestro arbitrio con ellos; y en nuestra libre potestad está, o bien hacer que estos auxilios se vuelvan eficaces, consintiendo y cooperando con ellos para llevar a cabo los actos a través de los cuales nos disponemos para la justificación, o bien hacer que se vuelvan ineficaces, reprimiendo nuestro consenso y colaboración, o incluso provocando el disenso contrario.» Así habla Molina en la pág. 232.

5.—*Quinta afirmación de Molina.* «Se dice que agente libre es aquel que, puestos todos los requisitos para actuar, puede actuar y no actuar, o hacer una cosa lo mismo que la contraria. Y, en virtud de esta libertad, se dice que es libre la facultad por la que tal agente puede actuar de esta manera... Por lo cual, sucede que el libre arbitrio, si en algún lugar debe residir, no sea en otro que en la voluntad, en la que formalmente se despliega la libertad, previo juicio de la razón.» Así habla Molina, definiendo el libre arbitrio en su *Concordia*, d. 2, pág. 12. Y un poco más adelante, dice: «porque si al mismo tiempo puede elegir indiferentemente tanto un acto como el contrario, la libertad también se distingue por el tipo de acto que, como dicen, posee razón de libertad plena y perfecta».

6.—*Sexta afirmación de Molina.* «Es necesario distinguir en Dios una triple ciencia, salvo que queramos alucinar con gran peligro a la hora de conciliar la libertad de nuestro arbitrio y la contingencia de las cosas con la presciencia divina: una puramente natural... otra puramente libre... y, finalmente, la tercera, la ciencia media, a través de la cual Dios ha observado en su esencia, en virtud de la elevadísima e inescrutable comprehensión de cada libre arbitrio, lo que cada uno haría por su libertad innata, si en este o en aquel o incluso en cualquiera de los infinitos órdenes de cosas fuese colocado, aunque, sin embargo, podría, si en realidad así lo quisiera, hacer lo opuesto... quizás alguien se preguntará si esta ciencia media debe llamarse libre o natural. Ante todo, debe decirse a esto que no hay razón alguna para llamarla libre, ya porque antecede a todo acto libre de la voluntad divina, ya porque en la potestad de Dios no está el conocer a través de esta ciencia media nada diferente de lo que en realidad conoce. Además debe decirse que, en este sentido, tampoco es ciencia natural, como si fuese innata a Dios, ya que a través de esta ciencia media Dios no puede saber lo opuesto de lo que a través de ella conoce. Y si el libre arbitrio creado fuese a realizar lo opuesto, como en efecto puede, esto mismo lo sabría Dios por medio

de esta ciencia media, y no, sin embargo, lo que sabe en realidad.» Así habla Molina en la *Concordia*, págs. 329 y 330.

7.—*Séptima afirmación de Molina.* Molina, en su *Concordia*, q. 14, a. 3, desde la d. 26, pág. 167, hasta la d. 29, expresa con claridad dos cosas sobre el concurso general de Dios, y más aún sobre su concurso especial gratuito. Por una parte, el concurso general de Dios, al concurrir con las causas segundas, no influye sobre ellas premoviéndolas, sino que solamente influye inmediatamente sobre las propias operaciones y efectos de las causas segundas. Y, por otra parte, Dios mismo, con su concurso, ya sea especial, ya sea general gratuito, es causa parcial del efecto; y recogeremos las propias palabras de Molina cuando refutemos esta doctrina.

8.—*Octava afirmación de Molina.* En su *Concordia,* q. 23, a. 4, d. 1, m. 10, págs. 483, 489 y 491, Luis de Molina, a pesar de admitir abiertamente la doctrina de San Agustín y de Santo Tomás sobre el misterio de la predestinación, que es la común en las escuelas de teología, sin embargo, pretende demostrar la doctrina opuesta. Y como sobre este misterio dice muchas cosas que deben rebatirse y condenarse totalmente, no citamos aquí sus palabras, ya que más adelante haremos referencia a ellas al refutar su doctrina. Ahora, no obstante, comenzaremos a refutar las afirmaciones citadas haciendo uso de argumentos teológicos y de testimonios evidentes.

Capítulo segundo
Que contiene la censura de la primera afirmación

1. Consideramos que las cuatro partes de la primera afirmación son erróneas, contrarias a la fe católica y derivadas de la herejía pelagiana. Vamos a demostrar que nuestra censura es muy justa; en primer lugar, fundamentándola a partir del célebre testimonio del apóstol San Pablo en la *Primera epístola a los corintios* 4, 7: «Así pues, ¿quién te distingue?». Con estas palabras, San Pablo, según la interpretación común de los santos que vamos a citar, expone la razón por la que ningún fiel debe envanecerse ante nadie; por ello añade: «¿Qué tienes que no te haya sido dado? Si te ha sido dado, ¿por qué te jactas, como si no te hubiera sido dado?». De aquí tomamos el siguiente argumento teológico: Si de dos hombres a los que Dios hace completamente iguales tras recibir auxilios y socorros, uno de ellos se convierte en virtud tan sólo de su libertad, como dice Molina, por hacer un buen uso de estos auxilios, y el otro no se convierte, sin duda, Dios no distingue con sus auxilios y socorros al que se convierte, sino que más bien él mismo, en virtud tan sólo de su libertad, se distingue del otro, convirtiéndose a la fe, mientras el otro permanece en la infidelidad. Y, por ello, quien se convierte en verdad se jactará ante aquel que no se convierte, ya que, en verdad, le dirá: Yo no recibí de Dios más bienes y auxilios que tú y, sin embargo, en virtud tan sólo de mi libertad, que me es propia de forma natural, hice buen uso de los auxilios de la gracia de Dios. Así pues, no es la propia gracia de Dios lo que me distingue de ti, ya que igualmente se nos ha dado a los dos la misma.

No hablamos aquí de la gracia habitual justificante, sino de la gracia actual premoviente, y afirmamos que aquel que se convierte, según la doctrina de Molina, en virtud tan sólo de su libertad obra el acto de fe, de esperanza, de caridad y de contrición, con los que en última instancia se dispone para la gracia, pero no porque Dios haya preparado esta conversión con la donación de sus auxilios gratuitos, puesto que estos auxilios no prepararon al que no se convirtió. Y en este punto insistimos e insistiremos contra Molina y contra sus falaces respuestas, ya que en última instancia siempre atribuye tan sólo a la libertad del arbitrio humano la última disposición y la preparación para la gracia justificante, y no a la propia gracia que de manera eficaz prepara y favorece la buena voluntad.

2. Pero para que no parezca que la interpretación del sagrado testimonio de San Pablo solamente tiene lugar en nuestro cerebro, vamos a ofrecer la interpretación de los Santos Padres. En primer lugar, Santo Tomas, en sus *Commentaria in epistolas divi Pauli*, 1 *ad Cor.*, 4, lect. 2, sobre el citado pasaje de San Pablo, interpreta de dos maneras sus palabras; pero en ambas afirma constantemente que la distinción entre un hombre y otro —por la cual uno acaba en el caos de la perdición, o bien el fiel se hace mejor ante Dios— se debe a aquello que se recibe de Dios. Y Santo Tomás habla claramente de lo que el hombre recibe de la gracia de Dios. Así dice: «Por tanto, se jacta como si no la recibiera, quien se envanece a causa de sí mismo y no de Dios, de igual manera que aquellos de quienes se habla en *Salmos* 48, *que confían en su virtud*». Así habla Santo Tomás. Luego si la afirmación de Molina es verdadera, aquel que cree no difiere del otro en algún auxilio de la gracia preparante, sino que por su propia virtud, gracias a su libertad natural e innata, se hace diferente del otro, abraza la fe y, por ello, podrá jactarse de su virtud ante el otro. Santo Tomás consideró que esta doctrina es contraria a la humildad cristiana; y así dice en el lugar citado: «Esto pertenece a la primera clase de soberbia, cuando alguien que tiene, dice que tiene por sí mismo».

3. Pero demos paso al gran Padre San Agustín, quien, después del apóstol San Pablo, fue el más egregio doctor y predicador que haya habido de la gracia divina y de la predestinación. En *De praedestinatione sanctorum*, caps. 3, 5 y 6, cita el testimonio ya mencionado de San Pablo, utilizándolo contra aquellos que se inficionaron con los restos de la herejía pelagiana, y, recurriendo a las palabras de San Cipriano, dice: «No pensaba así aquel piadoso y humilde doctor, hablo del muy beato Cipriano, quien sostuvo que de nada nos debemos jactar, cuando nada es nuestro; para mostrar esto, recurre al apóstol testigo, cuando dice: *¿Qué tienes que no te haya sido dado? Si te ha sido dado, ¿por qué te jactas como si no te hubiera sido dado?* Especialmente, con este testimonio, yo mismo me convencí de que me había equivocado de manera parecida, por haber pensado que la fe gracias a la cual creemos en Dios, no es un don de Dios». Así habla San Agustín. Aquí debe observarse que no habla de la fe tan sólo en cuanto hábito infundido, sino que habla del propio acto de creer, del que dice es un don de Dios, retractándose de lo que anteriormente había pensado. Pues antes había sostenido que creer depende de nosotros, mientras que obrar el bien dependería de Él. Y asegura que no habría dicho esto, si ya hubiera sabido que la propia fe se encuentra entre los regalos de Dios que se nos otorgan en el mismo espíritu. Y, así pues, tanto creer como obrar es propio del arbitrio de nuestra voluntad y se nos dan a través del espíritu de la fe y de la caridad. Así habla San Agustín[1]. Si, por tanto, creer es un don de Dios, es necesario reconocer que quien cree recibe un don de Dios que no recibe quien no cree, ya que si éste lo recibiese, de igual manera creería.

A esta explicación responden Molina y sus defensores que el acto de creer se dice que es un don de Dios en la medida en que Dios dona el auxilio con el que el hombre puede creer. Pero, ciertamente, este subterfugio es muy débil, puesto que,

(1) SAN AGUSTÍN, *De praedestinatione sanctorum*, cap. 3. MIGNE, *P. L.*, 44, 964-965.

según Molina, el auxilio que antecede al acto de fe no distingue al que cree del que no cree, sino que, más bien, el que cree es quien, en virtud tan sólo de su libertad, distingue al auxilio que se le ha dado del auxilio entregado a otro, porque quiere hacer un buen uso de él en virtud tan sólo de su libertad. En efecto, hay que preguntar a Molina qué pretende decir con esta expresión exclusiva: «en virtud tan sólo de su libertad». Pues no pretende excluir los auxilios previnientes, ni los concomitantes, sino que sólo pretende explicar la diferencia por la que un hombre cree y otro no cree, aludiendo en última instancia únicamente a la libertad y no a algún auxilio que mueva a la voluntad a creer, incluso aunque este auxilio sea concomitante y coadyuvante. Pues Molina, como quedará patente más adelante, no cree que este auxilio posea eficacia de por sí, sino que más bien mendiga sólo ante la libertad de la voluntad humana.

Esto deben tenerlo en cuenta en grado máximo los censores de esta causa. Así, Molina nunca admite que el propio Espíritu Santo, a través de la moción de su gracia actual, provoque la diferencia entre el que cree y el que no se convierte; por el contrario, siempre afirma que el hombre, en virtud de su libertad innata, determina los auxilios divinos, que de por sí son indiferentes, haciendo uso de ellos para llegar a creer. Pues como Molina y los suyos no establecen otro auxilio intrínseco distinto del suficiente, que es previniente, no pueden ofrecer otra razón de por qué este auxilio previniente persiste y se hace coadyuvante, salvo diciendo que es el propio hombre quien, en virtud tan sólo de su libertad, hace un buen uso de este auxilio previniente. Y como Dios presupo el buen uso del libre arbitrio, hace que persista el auxilio y coadyuva y coopera con el propio libre arbitrio, no influyendo en el libre arbitrio desde el comienzo, sino en el efecto y en la acción del libre arbitrio, como queda patente en la séptima afirmación de Molina, que impugnaremos más adelante. Pero ahora deliberadamente queremos que el lector advierta cuán cautelosamente intentan nuestros adversarios evitar la demostración teológica del citado argumento, inventándose una ciencia media en Dios, como más adelante quedará claro cuando refutemos la sexta afirmación de Molina.

4. Sin embargo, por el momento vamos a proseguir con la interpretación de San Agustín, que en el cap. 5 de la citada obra dice lo siguiente: «¿Acaso por los dones que tienen todos los hombres se distinguen unos hombres de otros? San Pablo dijo primero: *¿Quién te distingue?* Y añadió después: *¿Qué tienes que no te haya sido dado?* Sin duda, un hombre infatuado puede decirle a otro: me distingue mi fe, mi justicia, o bien otra cosa. Saliendo al paso de semejantes jactancias, el buen doctor dice: *¿Qué tienes que no te haya sido dado?* ¿Quién te distingue, sino aquel que te dio lo que no dio a otro?». Así habla San Agustín[2].

Nosotros argumentamos de manera totalmente semejante contra Molina, quien, aunque no hable expresamente en los mismos términos que los pelagianos —es decir, mi fe me distingue, mi justicia me distingue—, sin embargo, dice otra cosa casi equivalente, de la que también se colige que a un hombre, cuando cree, habiendo sido ayudado de la misma manera que otro, no lo distingue Dios, sino que,

(2) *Ibidem*, cap. 5. MIGNE, *P. L.*, 44, 968.

como dice Molina: sólo me distingue mi libertad, puesto que no recibí más auxilios de la gracia de Dios —e incluso algunas veces menos— que otro hombre que no se convierte. Pero, en verdad, San Agustín no combate en este lugar contra los pelagianos recurriendo a su propia autoridad, sino que acude a la autoridad del apóstol San Pablo y de las Sagradas Escrituras, que, como demuestra San Agustín apelando a San Pablo, no pueden entenderse de otro modo: «*¿Quién te distingue? ¿Qué tienes que no te haya sido dado?*». Sin embargo, he aquí Molina que dice: tengo libertad innata y gracias a ella, supuestos iguales auxilios divinos, yo mismo me distingo de otro, porque, ayudándole Dios igual que a mí, o incluso a veces más que a mí, en virtud únicamente de su libertad no quiere creer y desdeña la fe.

Sin duda, esta nos parece una demostración teológica evidente, por la cual, al ser acosados, nuestros adversarios se refugian en el auxilio coadyuvante, pues de esta manera creen dar la impresión de aseverar que quien cree recibe de Dios algo más que quien no cree. Pero contra esta solución nosotros replicamos inmediatamente lo siguiente: Si estos auxilios coadyuvantes no son de por sí más eficaces, tal como provienen de Dios por su graciosa voluntad, ¿cómo se puede atribuir la diferencia entre aquel que cree y se convierte y aquel que no cree y no se convierte a estos auxilios? Por esta razón, siempre permanecerá la fuerza de nuestro argumento, porque demostramos que la distinción entre un hombre y otro en virtud tan sólo de su libertad atenta contra el testimonio apostólico. En la refutación de la segunda y de la tercera afirmación de Molina mencionaremos otros testimonios de San Agustín.

Capítulo tercero

En el que se refuta la primera afirmación de Molina con testimonios de San Ambrosio, San Jerónimo y otros doctores de la Iglesia

1. San Ambrosio, en *De vocatione gentium,* lib. 1, cap. 1, trata claramente sobre la cuestión acerca de la concordia entre la gracia y el libre arbitrio; y tras una larga disputa, finalmente concluye, recurriendo a diversos testimonios de las Sagradas Escrituras, que los auxilios eficaces de Dios no se otorgan a todos, y así termina con estas palabras: «Cuando haya que leer algo contra la insolencia de quien se jacta de elegir en virtud de su libre arbitrio, será necesario recurrir a la sentencia del apóstol San Pablo, ya que éste se opone a semejante pretensión, cuando dice: *¿quién te distingue?* Pues la profundidad de esta cuestión que, según manifestaba con admiración San Pablo, debemos declarar inaccesible, no se resuelve diciendo que del libre arbitrio depende querer o rechazar el bien, ya que, aunque esté en la potestad del hombre rechazar el bien, sin embargo, salvo que le sea otorgado, no querrá el bien»[1]. Esto y muchas otras cosas que condenan la doctrina de Molina dice San Ambrosio en el mismo libro.

Sabemos que Erasmo, aunque pensaba que el libro *De vocatione gentium* no era de San Ambrosio, sostenía que era de un autor de la máxima autoridad y de elocuencia no vulgar. Pero, piense lo que piense Erasmo, sin duda, este libro goza de una antigua autoridad dentro de la Iglesia y las escuelas de teólogos lo citan siempre como confirmación de la sana doctrina. Todos los Santos Padres confirman la doctrina en este punto, al igual que el propio San Pablo, cuando claman que los designios de Dios son inescrutables. Léase a San Agustín, pues en *De praedestinatione et gratia,* caps. 15 y 16, enseña prolijamente que no se debe investigar esta cuestión por medio de la razón humana, sino que humildemente debe sostenerse lo que la fe enseña, esto es, la diferencia entre quien obra bien y quien no obra así se debe a la voluntad divina.

Pero Molina, cual escrutador temerario de esta diferencia y de la distinción, se jacta de haberla hallado, cuando dice que, habiendo recibido dos hombres iguales auxilios, en virtud tan sólo de su libertad, uno se convierte y el otro no; y únicamente recurre a la presciencia de Dios y a la ciencia media, reconociéndolas

(1) PS-AMBROSIO, *De vocatione omnium gentium*, lib. 1, cap. 25. MIGNE, *P. L.*, 52, 685.

como la razón manifiesta por la que Dios habría decidido coadyuvar con un hombre y no con el otro, puesto que, naturalmente, habría presabido que aquél haría un buen uso del auxilio suficiente en virtud tan sólo de su libertad. Pero, ciertamente, si de tal modo sucediese, no serían inescrutables los designios de Dios, como dice San Pablo.

2. Además, San Jerónimo —comentando los versículos de *Jeremías* 26: *te diriges a ellos*— dice: «En nuestra libertad está la posibilidad de hacer algo o de no hacerlo, de tal modo que cualquier buena obra que deseemos, intentemos o consigamos hacer, debemos atribuírsela a la gracia de Dios, quien, según San Pablo, *nos dio el querer y el actuar*». Así habla San Jerónimo[2], cuyas primeras palabras suele citar Molina en favor suyo, como si nosotros negásemos que en nuestra libertad esté la posibilidad de hacer algo o no hacerlo. Nosotros, sin embargo, hemos reproducido las palabras que añade San Jerónimo como explicación de las anteriores, pues contradicen a Molina, ya que éste presenta amputado el testimonio de San Jerónimo. Éste no sostiene que nosotros hagamos el bien en virtud tan sólo de nuestra libertad, ni considera que únicamente el auxilio previniente de Dios se deba al don de la gracia, sino que incluso afirma que la buena acción misma debe atribuirse a la gracia de Dios; y por ello cita la *Epístola a los filipenses* 2, 13: «Es Dios quien, por su buena voluntad, os hace desear y actuar»; es decir, por su libre voluntad, como explica Santo Tomás de igual manera.

3. Además, San Anselmo, en *De gratia et libero arbitrio*, cap. 3, dice así: «Hubo algunos hombres soberbios que pensaron que toda la eficacia [de las virtudes] residía únicamente en la libertad de arbitrio». Y un poco después, refiriéndose a aquellos que se vuelven hacia Dios y obran bien, dice: «Todo depende de la gracia, porque ni el desear depende del que desea, ni el correr del que corre, sino de Dios compasivo; pues a todos excepto a Dios se les puede decir: *¿Qué tienes que no te haya sido dado*?». «De este modo, nadie recibe el don de obrar bien, si no es a través de la gracia previniente; y nadie lo conserva, si no es a través de la gracia subsecuente». «Cuando se dice que no quiere, ni corre, quien lo desea, sino que ambas acciones dependen de Dios misericordioso, no se niega en quien desea, ni en quien corre, que se sirva del libre arbitrio, sino que se quiere decir que no se debe atribuir al libre arbitrio el desear, ni el correr, sino a la gracia. Pues cuando se dice que no depende del que desea, ni del que corre, debe sobreentenderse que se desea y que se corre.» Así habla San Anselmo[3].

Rogamos a los jueces de esta causa presten atención al modo en que Molina pretende hacer concordar su afirmación con la mencionada doctrina de San Anselmo; pues Molina sostiene que la eficacia de la conversión tan sólo radica en la libertad de arbitrio. De este modo, aunque el hombre tenga necesidad del auxilio previniente divino, sin embargo, Molina niega que este auxilio, tal como proviene

(2) SAN JERÓNIMO, *Commentaria in Jerem.*, lib. 1, cap. 26. MIGNE, *P. L.*, 24, 877.

(3) SAN ANSELMO, *De concordia praescientiae Dei cum libero arbitrio*, q. 3, c. 1, 3, 5. MIGNE, *P. L.*, 158, 522, 524-525.

de Dios, aporte eficacia para la obra o el acto, sino que más bien mendiga al propio libre arbitrio; y precisamente del libre arbitrio depende la buena utilización del auxilio divino, del mismo modo que, para que una espada desgarre, es necesario que reciba la fuerza para la acción de desgarrar, no de ella, sino de la energía motriz del hombre.

No parecía pensar así San Pablo, cuando dijo: «Trabajé más que todos, pero no yo, sino la gracia de Dios conmigo» (*Primera epístola a los corintios* 15, 10). Pero Molina parece pensar lo contrario, cuando afirma que el hombre que se convierte debe decir: yo creí, tuve esperanzas y amé, no, empero, porque la propia gracia de Dios me hubiese convertido, sino porque yo, con ella, creí y amé en virtud tan sólo de mi libertad.

Por su parte, San Anselmo expone y ofrece el siguiente ejemplo: «Sucede igual que cuando alguien, a pesar de no deber nada a un hombre que está desnudo y que no tiene ni un as para poder conseguir indumentos, le da a éste ropa; por su parte, aunque el desnudo tenga la potestad, una vez recibida la ropa, tanto de ponérsela, como de no ponérsela, sin embargo, vestirse no depende de él, aunque se vista a sí mismo, sino que depende de quien le da la ropa. Por lo cual, se puede decir: vestirse no depende de quien se viste, sino del misericordioso, esto es, de quien le da la ropa. Pero mucho más se diría esto, si aquel que da la ropa, diese también la potestad de conservarla y de ponérsela; del mismo modo, Dios, cuando da al hombre la gracia, le da también la potestad de conservarla y utilizarla». Así habla San Anselmo[4], en cuyo ejemplo advertimos que argumenta procediendo de menor a mayor, cuando dice: «Pero mucho más se diría esto, si aquel que da la ropa, diese también la potestad de conservarla y de ponérsela». Y del mismo modo podría decir: Si entre los hombres se dice con justicia en este caso que vestirse no depende del hombre desnudo, aunque éste se vista a sí mismo, sino del compasivo que da la ropa al desnudo, pero no la potestad de usarla, mucho más, en verdad, se dirá del hombre justificado, porque no está la potestad en quien desea, ni en quien corre, sino que Dios compasivo, cuando otorga al hombre la gracia, le da la potestad de usarla. Así pues, todo debe atribuirse a la gracia, incluso la propia acción libre del que desea y del que corre, salvo que queramos ensoberbecernos igual que aquellos a quienes San Anselmo censura.

En efecto, Molina piensa que el auxilio previniente divino es como un bebedizo medicinal que, aunque posea cierta virtud de alterar el cuerpo humano enfermo, no obstante, no otorga de por sí la eficacia para sanar el cuerpo humano, sino que, más bien, recibe de la propia naturaleza del cuerpo humano viviente la eficacia sanadora; pues, como dicen los médicos, la propia naturaleza es la que produce la sanación a través de la medicina preparada con industria por el médico. Por lo cual, sucede que, habiendo recibido dos enfermos la misma medicina, uno se restablece y el otro muere o sigue enfermo; la razón de esta diferencia se debe a la diferente complexión y disposición de uno y otro. Nosotros, sin embargo, gracias a los Santos Padres, hemos aprendido a venerar más piadosamente al médico celeste de nuestras almas. Pues sostenemos con constancia que la gracia de Dios a través de

(4) *Ibidem*, q. 3, c. 5. MIGNE, *P. L.*, 158, 526.

Jesucristo nos sana con tanta potencia y excelencia cuando somos justificados que, por medio de la propia gracia, esto es, del auxilio gratuito, nuestro libre arbitrio recibe la fuerza eficaz para hacer un buen uso de las mociones y las inspiraciones divinas; y declaramos que tal moción eficaz de Dios otorga consigo, tal como viene de Él a través de Jesucristo, la virtud sanadora; además, en absoluto mendiga a nuestra libertad innata. Pues la moción misma de Dios prepara e ilumina la mente del hombre de tal modo que no sólo lo convierte en agente voluntario y espontáneo, sino que también le otorga la libre capacidad de elección para consentir con Dios por medio del acto de creer, de tener esperanzas y de amar. Y no sucede que, como piensa Molina, al igual que los luteranos, el libre arbitrio se destruya con esta doctrina, sino que, antes bien, se perfecciona. Esto es lo que mostraremos, con la ayuda de Dios, un poco más adelante de la manera más clara y evidente, cuando censuremos la quinta afirmación capital de Molina.

4. También el antiguo San Próspero de Aquitania, en su *Epistola ad Rufinum*, cuando explica cómo toda buena acción procede de la gracia de Dios, contrariamente a lo sostenido por Pelagio, dice así: «¿Quién duda que el libre arbitrio obedece al mandato de quien lo exhorta, cuando la gracia de Dios en aquél genera el efecto de creer y de obedecer? De otro modo, sería suficiente con advertir al hombre y no haría falta dotarle de una nueva voluntad... y así habla San Pablo en su *Epístola a los filipenses* 2, 13: *Es Dios quien, por su buena voluntad, obra en vosotros el querer y el actuar.* Por su buena voluntad, Dios obra en ellos, y así como otorga la capacidad de querer, también otorga la de actuar». Así pues, esto es lo que dice San Próspero de Aquitania[5]. He aquí cuán extraño es lo que dice Molina, a saber, en virtud tan sólo de su libertad, con iguales auxilios, un hombre cree y se convierte y otro no se convierte. Y, finalmente, resulta asombroso con qué cara los defensores de Molina citan a San Anselmo y a San Próspero en su favor, cuando, sin embargo, éstos, al igual que otros muchos que citan, confirman nuestra doctrina, como quedará patente en la tercera parte de este tratado, en la que responderemos a los argumentos de nuestros adversarios.

(5) SAN PRÓSPERO, *Epistola ad Rufinum*, c. 5. MIGNE, *P. L.*, 51, 81.

Capítulo cuarto
En el que se refuta la segunda afirmación capital de Molina

1. Las tres primeras afirmaciones de Molina contienen la misma doctrina, a pesar de sus diferentes formulaciones. Pero nos ha parecido conveniente proceder a su censura una a una, ya para evitar por nuestra parte cierto hastío, ya porque en cada una de ellas explica algo particular nuestro nuevo concordador del libre arbitrio con la gracia de Dios.

Consideramos que la segunda afirmación de Molina no es menos errónea que la precedente, ya que se acerca bastante a la herejía de los pelagianos; además, explica mejor el sentido erróneo de la precedente en aquello que afirma, esto es, en virtud de su libertad innata —tanto de aquellos que se salvaron, como de aquellos que se condenaron— a saber, con mayores auxilios, unos no fueron predestinados ni salvados y otros, sin embargo, con menores auxilios, fueron predestinados y salvados.

Todos los argumentos y testimonios que presentamos contra la primera afirmación rebaten de manera más clara y potente esta segunda afirmación. Además, hay un motivo especial por el que se puede refutar más enérgicamente esta segunda afirmación, ya que de ella se colige abiertamente que el don de la perseverancia no es un efecto especial de la predestinación divina, sino que se obtiene por la fuerza del libre arbitrio, cuando hace un buen uso de otros auxilios en virtud de su libertad innata; o de otro modo, ciertamente, si el don de la perseverancia es un don especial de la gracia divina y efecto de la predestinación divina, entonces es necesario que quienes se han salvado, hayan recibido este don especial que no habrán recibido quienes se han condenado. Por tanto, es un error manifiesto sostener que sólo en virtud de su libertad innata algunos se salvan, ya que la salvación sólo tiene lugar gracias al don especial de la perseverancia. Pero Molina se empeña en atribuir la razón de que algunos no sólo hayan sido salvados, sino también predestinados, a su libertad innata; puesto que, de otro modo, Molina no entiende cómo puede haber en el hombre libre arbitrio, ni cómo en Dios se pueden dar la máxima bondad y justicia; y cuando refutemos su octava afirmación, mostraremos que Molina, pensando así, yerra sobremanera.

Ahora, sin embargo, vamos a acometer nuestro ataque contra Molina centrándonos en el don de la perseverancia. Pues de ningún modo puede decirse que este don dependa de la previsión del buen uso del libre arbitrio; y mucho menos del buen uso del libre arbitrio en virtud de su libertad innata. Ciertamente, sabemos que un efecto de la predestinación puede depender de otro, al igual que la consecución de la gloria depende de la gracia, y la gracia justificante depende de la fe, como enseña la doctrina común de los teólogos. Sin embargo, ahora vamos a mostrar que el don de la perseverancia no depende de la previsión del buen uso del libre arbitrio, y menos en virtud de su libertad innata. Esto lo demostramos así. En efecto, está claro que, según la ley ordinaria de Dios, es posible que, siendo dos hombres justos, el más justo peque y repentinamente muera, por lo que moriría estando en pecado, mientras que el otro, siendo menos justo, si no peca y también muere repentinamente, lo haría estando en gracia y sin haber hecho otro buen uso de su libre arbitrio. Ningún teólogo fiel osará negar que esto sea así. Entonces, por tanto, argumentamos de la siguiente manera: Como el hombre menos justo muere repentinamente estando en gracia, no se puede explicar la razón de este efecto por la libertad innata de su libre arbitrio; y mucho menos tan sólo por su libertad, puesto que ha muerto repentinamente: Por tanto, el decreto de la voluntad divina o, para hablar con más propiedad, este decreto de la voluntad divina, a saber, que el hombre menos justo muera en gracia y el justo no muera en gracia, depende únicamente de la libertad y misericordia de Dios, ya que de otro modo el hombre más justo también habría hecho un buen uso de su libre arbitrio y habría obtenido el don de la perseverancia. Por tanto, ¿cómo osa decir Molina que sólo en virtud de su libertad innata algunos hombres, con menores auxilios, han sido predestinados y salvados y otros, con mayores auxilios, no han sido predestinados ni salvados, cuando, sin embargo, San Pablo clama que la razón de esta diferencia —que, como hemos prometido, expondremos ampliamente— no debe atribuirse a otro motivo que no sea la profundidad inabarcable de los designios de Dios? Quien predique públicamente que algunos que gozan de la contemplación divina han recibido menores auxilios de la gracia que otros que son torturados en el infierno, ofenderá a los piadosos oídos del vulgo cristiano de manera absoluta.

2. También el concilio tridentino, ses. 6, can. 22, definió lo siguiente: «Si alguien dijere que el justificado puede perseverar, sin el don especial de Dios, en la gracia recibida, o que con éste no puede, sea anatema». He aquí que el concilio define que, sin duda, el justo persevera con el don especial de Dios; por tanto, es erróneo e impío explicar la diferencia entre los dos hombres a partir de la innata libertad de arbitrio; y es dogma pío y católico explicarla a partir del don de la perseverancia, que proviene del decreto divino de la predestinación divina. Pero Molina persevera en su fantasía, para satisfacer los ingenios de hombres soberbios que buscan la causa o la razón de la predestinación divina más allá de la voluntad divina; de este modo, Molina sitúa esta causa en la previsión del buen uso del libre arbitrio de quien hace buen uso de los auxilios recibidos, no gracias a la eficacia de los mismos, sino en virtud de su libertad innata; es lo mismo que ya dijera Pelagio con otras palabras, como testimonia San Agustín en *De gratia*

Christi et de peccato originali, lib. 1, contra Pelagio y Celestio, cap. 4: «Para que nadie diga que no hemos entendido bien lo que dice Pelagio o que con mala intención presentamos sus palabras, dándoles un sentido que no tienen, atended a lo que dice. Nosotros, dice Pelagio, distinguimos tres categorías y las distribuimos en un cierto orden. En primer lugar, poder; en segundo, querer; en tercero, ser. Poder se da en la naturaleza, querer en el arbitrio y ser en el efecto. La primera, esto es, poder, pertenece propiamente a Dios, y éste lo otorga a su criatura. Pero las dos restantes, esto es, querer y ser, hay que hacerlas recaer en el hombre, puesto que tienen el arbitrio como origen[1]. Por tanto, el mérito del hombre está en su voluntad y en su buena obra; pero el mérito no sólo sería del hombre, sino también de Dios, que aporta siempre el auxilio de su gracia a la posibilidad de la propia voluntad y de la obra». Así habla Pelagio, de cuyas restantes palabras, que San Agustín reproduce[2], prescindimos, ya que las mencionadas son suficientes para establecer el argumento que preparamos contra Molina.

3. Y, sobre todo, declaramos que la doctrina de Molina y sus seguidores no concuerda totalmente con la doctrina principal del heresiarca Pelagio. Pues Pelagio, aunque a menudo se vale del nombre de la gracia, del auxilio de la gracia y del don variado e inefable de la gracia celeste, con los que Dios abre los ojos de nuestro corazón, como expone San Agustín, sin embargo, como dice el propio San Agustín, Pelagio no entiende por esta gracia otra cosa que aquello a través de lo cual Dios revela y muestra qué debemos obrar, ya que no considera que Dios nos otorgue la gracia y coopere para que obremos. Los autores de la nueva concordia dicen que en este punto se diferencian de Pelagio. En efecto, no niegan la aplicación de los auxilios sobrenaturales añadidos a la naturaleza para que el hombre pueda obrar, ni llaman tan sólo gracia de Dios a la propia naturaleza y a la potestad natural del arbitrio, sino que, más bien, añaden que Dios mismo excita, mueve e invita interiormente con acciones o mociones sobrenaturales de manera suficiente para que con estos auxilios el libre arbitrio pueda, por su libertad innata, querer u obrar de manera eficiente aquello que se recomienda al hombre que haga. No obstante, si examinamos con atención este modo de enseñar la concordia de la gracia de Dios con el libre arbitrio del hombre, hallaremos claramente que una doctrina de esta naturaleza no es otra cosa que el error pelagiano, aunque moderado. Y, ciertamente, esto lo mostramos de la siguiente manera. Pues Pelagio fue inicuo con la gracia de Dios, al señalar que, por medio de ella, Dios nos creó voluntariamente, nos conserva voluntariamente con nuestras potencias e incluso nos enseña voluntariamente e ilumina desde fuera, enseñándonos qué debemos creer, hacer e imitar para poder alcanzar la felicidad eterna; sin embargo, Pelagio afirmaba que el resto, a saber, creer y obrar, depende de nuestro arbitrio. Así pues, en este punto Pelagio fue inicuo con la gracia de Dios, porque añadía que ésta sola es suficiente para otorgar al hombre la capacidad de poder obrar, pero que, sin embargo, no es

(1) En el margen del manuscrito M, pero omitido en el A: *Molina dice que tienen como origen la innata libertad de arbitrio.*

(2) SAN AGUSTÍN, *De gratia Christi et de peccato originali*, lib. 1, cap. 4. MIGNE, *P. L.*, 44, 362.

necesario sobreañadir otra gracia para que el hombre obre. Este obrar, en efecto, aunque la gracia esté presente, tan sólo lo hacía depender de la potestad del arbitrio. Lo mismo dice Molina.

4. Por tanto, ahora argumentamos contra los nuevos concordantes. Pues, aunque aseguran que se da cierta incitación dentro de la mente del hombre a través de la invitación y del consejo sobrenatural de Dios, sin embargo, añaden que todas estas ayudas sólo otorgan la capacidad de poder obrar, pues no tienen otra eficacia de por sí, tal como provienen de Dios, salvo con una dependencia tal de las fuerzas naturales de nuestro arbitrio que supone que sea éste, por su libertad innata, el que haga que los propios auxilios divinos sean eficaces. Y no vale el subterfugio que aducen, cuando responden que, mientras el hombre quiere y obra, también el propio Dios coopera, acompañando al libre arbitrio con sus auxilios. No vale esta respuesta, porque Molina sólo explica semejante concomitancia de Dios de la siguiente manera: ya sea porque Dios decide, a partir de la previsión del buen uso del libre arbitrio, ayudar por medio de sus auxilios al buen uso del libre arbitrio que el hombre lleva a cabo por su libertad innata y no porque el auxilio de Dios, tal como viene de Él, sea eficaz; ya sea porque conserva los propios auxilios, tras presaber que un hombre, puesto en un determinado orden de cosas y circunstancias, haría un buen uso de su libre arbitrio. Sin embargo, Molina y sus defensores nunca declaran, más bien al contrario, siempre niegan que existan unos auxilios divinos que provengan del designio eterno de Dios y a través de los cuales quien los reciba siempre obre lo que Dios quiere que obre. Pero añaden que, una vez conferidos por Dios cualesquiera auxilios especiales, al mismo tiempo puede verificarse que, con ellos, el hombre no obre, porque creen que la libertad de nuestro arbitrio no puede conservarse de otro modo; y por ello niegan por completo que los auxilios divinos aporten consigo una eficacia de obra tal que pueda ser ejercida libremente por el hombre. Nosotros, por el contrario, siguiendo la antigua y verdadera concordia de Santo Tomás y de los Santos Padres entre la gracia de Dios y el libre arbitrio del hombre, filosofamos de manera muy diferente. Pues pensamos que la nueva concordia mencionada elimina gran parte de la omnipotencia de Dios, *que hizo en el cielo y en la tierra todo aquello que quiso*, y en todos los abismos, y en todas las criaturas que en ellos hay, ya sean hombres o ángeles. Pensamos que sería contrario a esta omnipotencia del creador y salvador, que el hombre, en virtud de su libertad innata, determinase que estos auxilios, tal y como vienen de Dios, gracias a su compasión para con los hombres, no aportasen de por sí tal eficacia consigo. Y este es el estado de la causa y la razón y el principal fundamento de la discordia que ha surgido entre nosotros y ciertos teólogos de la Compañía de Jesús, pero todo quedará mucho más claro en el siguiente capítulo.

Capítulo quinto
En el que se refuta la tercera afirmación de Molina

1. Luis de Molina habla bastante claramente en la tercera afirmación, proponiéndonos mucha materia para disputar contra él. Consideramos que esta tercera afirmación no sólo yerra contra la fe católica, sino que también es muy inicua con las escuelas de teólogos, y sobre todo con San Agustín y Santo Tomás, como demostraremos de manera evidente a partir de aquí. Y, por cierto, el propio Molina no sólo osa introducir en las escuelas un nuevo dogma sobre la concordia del libre arbitrio con la gracia de Dios, sino que también trata de condenar el antiguo como contrario a la fe católica; en este asunto desconocemos cómo pueda disculparse de tamaña temeridad. Pero consideremos esto ya expuesto y dejemos para el Santo Tribunal el pertinente juicio y el justo castigo.

2. Así pues, argumentamos en primer lugar acudiendo al testimonio de *Isaías* 46,10: «Mi designio permanecerá y toda mi voluntad se cumplirá». De aquí deducimos la siguiente demostración: El designio divino y el propósito de actuar del propio Dios poseen seguridad y firmeza en virtud de la propia naturaleza divina, que es completamente inmutable. Pero Dios ha decidido desde la eternidad que el pecador se convierta, aquí y ahora. Por tanto, todo lo necesario para este efecto depende del designio eterno de Dios, como causa primera que obra de manera segurísima e infalible. Pero uno de los requisitos necesarios para la conversión es hacer un buen uso del libre arbitrio. Por consiguiente, este buen uso depende, en el ejercicio de su elección, de algún auxilio de Dios que de manera infalible sea destinado y enviado por Él para que tenga lugar la libre elección del hombre. Esta consecuencia se demuestra así: Si tal eficacia no fuese segurísima en virtud del designio de Dios, se seguiría que el propio designio de Dios no sería firme. Y esto se demuestra, porque entonces sólo de la libertad innata del libre arbitrio, que de por sí es indiferente y defectible, dependería que el decreto de Dios se realizase. Luego es necesario afirmar que los medios que Dios dispone para la ejecución de su designio eterno y de su voluntad, aportan consigo eficacia segurísima en virtud del decreto divino, y que esta eficacia segura garantiza al libre arbitrio que de manera infalible elija aquello mismo que Dios desde la eternidad decidió que el hombre eligiera. De otro modo, ¿cómo

podría ser firme el designio de Dios, si su efecto respecto del ejercicio actual sólo dependiese de la libertad de arbitrio?

Esto se confirma, porque Dios no sólo decreta a través de su designio otorgar, aquí y ahora, su auxilio al hombre para que pueda elegir, sino que también decreta lo que el hombre elige. Por tanto, Dios no sólo entrega de manera eficaz el auxilio suficiente, sino que también, gracias a su asistencia, mueve de manera eficaz al libre arbitrio a la elección que Él decreta lleve a cabo el hombre. Esto se ve confirmado por lo dicho en el *Evangelio* de San Juan 15, 16: «No me elegisteis vosotros, yo os elegí». En este pasaje queda claro que Cristo Señor no quiso negar que los propios apóstoles le hubieran seguido por su libre voluntad, tras haberles llamado; de otro modo, carecerían de una estima bien merecida ante Cristo; pues incluso el propio Señor, cuando promete, dice: «Vosotros, que me habéis seguido, os sentaréis sobre los doce asientos». Por tanto, ¿qué otra cosa quiso decir Cristo, salvo lo que enseñamos en el presente tratado, a saber, nuestra buena elección es un efecto infalible que proviene de la elección de Dios? De otro modo, ciertamente, la elección de Dios no tendría por objeto sino únicamente proporcionar auxilios suficientes para que el hombre pudiese elegir a Dios, pero no sería el ejercicio de elegir un efecto infalible que proviniese de manera infalible de la propia elección de Dios.

3. Y no basta la respuesta de Molina, a saber, Dios presupo de manera infalible el buen uso del libre arbitrio, en virtud de su libertad innata, y, por esta razón, la propia elección de la conversión del pecador posee infalibilidad. En primer lugar, ciertamente, porque la elección de la conversión que presupone la presciencia del buen uso del libre arbitrio significa más bien ratificar que elegir hacer un buen uso del libre arbitrio. En efecto, según Molina, nunca se verificará, propiamente hablando, que la elección divina tenga por objeto y efecto propio el buen uso mismo, sino que solamente se verificará que este buen uso es objeto de la presciencia divina, pero no, sin embargo, efecto de la elección o de la propia presciencia. Por esta razón preguntamos a Molina acerca de la propia infalibilidad de la presciencia divina: ¿Cómo puede ser infalible antes del decreto de la voluntad divina? Puesto que, ciertamente, el libre arbitrio, aunque sea comprehendido infinitamente por Dios mismo, sin embargo, siempre se lo conoce tal como realmente es de por sí, a saber, indiferente; salvo que quizás Molina pretenda decir que aquello que Dios conoce a través de su comprehensión es diferente de como es por su naturaleza. Por tanto, si el libre arbitrio, incluso colocado en un orden determinado de cosas y de circunstancias, es de por sí indiferente, su determinación no será cognoscible infaliblemente por Dios antes del decreto de la voluntad divina, por el que Dios quiere que se haga el bien, o incluso permite el mal; de otro modo, la propia presciencia divina no superaría el carácter de mera conjetura y sería falible, puesto que el libre arbitrio podría obrar de otra manera, al permanecer siempre indiferente, aun tras haber sido conferidos cualesquiera auxilios divinos, como dice Molina. Sobre este punto nos extenderemos más en la refutación de la sexta afirmación de Molina.

Capítulo sexto
En el que se condena la tercera afirmación de Molina con el testimonio de San Agustín

1. Nadie que esté versado en la doctrina del Santo Padre Agustín dudará que la tercera afirmación de Molina, al igual que muchas otras, es contraria a la doctrina de aquél. No obstante, a modo de ejemplo, vamos a citar para su público reconocimiento algunos testimonios de San Agustín, no sólo por la autoridad de doctor tan reconocido, que en materia de gracia y predestinación debería ser más apreciado de lo que Molina y los suyos le estiman, sino también por las demostraciones teológicas que el propio sapientísimo doctor de la Iglesia lleva a cabo claramente a partir de los testimonios de las Sagradas Escrituras. Sea su primer testimonio del libro *De praedestinatione sanctorum*, caps. 10 y 11, donde —comentando el pasaje del *Génesis* 17, 5, sobre lo dicho y prometido por Dios a Abraham: *Te he hecho padre de muchos pueblos*; y este otro pasaje de la *Epístola a los romanos* 4, 26: *Por la fe, su promesa sería firme para toda la descendencia a través de la gracia*— dice lo siguiente: «No hizo la promesa a causa de la potestad de nuestra voluntad, sino por su predestinación. Pues prometió que iba a ser Él quien obrase y no los hombres. Pues, aunque los hombres hagan todo el bien que es de rigor para honrar a Dios, es Él mismo quien hace que éstos hagan lo que prescribe, y no son ellos los que hacen que Él haga lo que prometió. De otro modo, el cumplimiento de la promesa de Dios dependería de la potestad de los hombres, y no de Dios, y lo prometido por el Señor tendría lugar por la imitación de Abraham que los propios pueblos realizarían». Así habla San Agustín[1]. Por tanto, si la tercera afirmación de Molina es verdadera —a saber, el auxilio de Dios no posee eficacia en virtud de Dios mismo y de la moción divina—, se llega de manera evidente al absurdo que infiere San Agustín, esto es, la promesa de Dios realizada a Abraham no se habría cumplido de manera eficaz por el propio Dios, sino por los pueblos y los hombres, que habrían hecho un buen uso de los auxilios que se les hubo otorgado, pues habrían querido creer gracias a su libertad innata con tales auxilios, que de por sí, aun proviniendo de Dios mismo, habrían sido indiferentes y no habrían proporcionado consigo eficacia para lograr la conversión. De donde se seguiría a su vez que la afirmación del apóstol San Pablo en la *Epístola a los*

(1) SAN AGUSTÍN, *De praedestinatione sanctorum*, cap. 10. MIGNE, *P. L.*, 44, 975.

romanos 4, 16 —esto es, *su promesa sería firme para toda la descendencia a través de la gracia*— sería falsa; es decir, no sería cierto que la promesa realizada a Abraham de que los pueblos por venir serían sus hijos a través de la fe en Cristo, que fue hijo de Abraham, tendría firmeza e infalibilidad en virtud de la propia gracia de Dios.

Sin embargo, Molina dice que la gracia de Dios no posee ninguna eficacia de por sí, tal como proviene de Él, porque, de otro modo, piensa que el libre arbitrio se destruiría; y por esta razón sostiene que el libre arbitrio de los hombres hace uso de los auxilios de la gracia de Dios para creer sólo por su libertad innata. Así pues, según Molina, debe decirse que la promesa de Dios fue firme por el libre arbitrio de los hombres, que de por sí es débil e indiferente para creer o no creer, pero por sí solo se determina a creer, ya que la propia gracia de Dios no lo determina a través de sus auxilios gratuitos. Pero lo que dice San Pablo sólo se puede entender en nombre de la gracia; Molina no puede negarlo. Sin embargo, Molina dice que como Dios presupo que aquellos hombres, por su libertad innata, harían buen uso de sus auxilios, por ello la promesa de Dios fue firme e infalible gracias a su presciencia. Juzgamos esto muy absurdo, por no decir blasfemo. En primer lugar, porque, según Molina, Dios no presabe este buen uso en virtud de su gracia, ya que, como dice Molina, no está en la potestad de Dios saber otra cosa que la que sabe. Por tanto, si la promesa solamente es firme en virtud de la presciencia divina, entonces no es firme en virtud de la gracia. Ahora bien, entonces, como mostraremos en la refutación de su sexta afirmación, la propia presciencia de Dios no es del todo firme e infalible, puesto que, aunque no esté en la potestad de Dios presaber otra cosa que la que sabe, sin embargo, Molina admite, como ya hemos mencionado, que la potestad del libre arbitrio posee la capacidad de actuar de manera diferente, y, por ello, es posible que Dios no sepa lo que presabe.

2. Además, ¿qué varón prudente y veraz promete aquello que sólo depende de una potestad extraña? Pues un varón prudente podrá prometer a un amigo que con el mayor cuidado y diligencia se va a preocupar de que otro hombre desee hacer aquello que él mismo quiere en favor de este amigo; sin embargo, no prometerá aquello que él mismo no tiene la potestad de lograr. Por ejemplo, si Juan desea que a Pedro le conceda el obispo un beneficio, siendo Juan prudente, nunca prometerá a Pedro que el obispo le va a conceder el beneficio, sino que le prometerá que él va a interceder ante el obispo y le va a persuadir de que se lo conceda. Incluso si Juan conociese por el propio obispo su intención de conceder el beneficio a Pedro, no le prometería que el obispo se lo va a conceder, sino que, como mucho, manifestaría y afirmaría que así va a ser, aunque bajo juramento, a no ser temerariamente, no podría pregonar que así va a ser, porque el obispo podría cambiar de parecer.

3. Así pues, por Jesucristo, presten atención los censores de esta causa y juzguen por el honor de Dios. Pues no concuerda con la doctrina de Molina que Dios con su juramento prometiese a Abraham que los pueblos descendientes de él serían bendecidos. Ciertamente, Dios podría haber prometido de la siguiente for-

ma: Te prometo, Abraham, que voy a enviar predicadores idóneos para que prediquen a tu gente y que así éstos sean llamados a la fe; también prometo enviarles auxilios interiores y sobrenaturales que les inciten de manera suficiente a la fe, para que, si quieren hacer uso de ellos, crean y sean bendecidos en tu pueblo, que es el de Cristo. Pero lo cierto es que Dios no prometió así, sino que, de manera absoluta y bajo juramento, prometió que en la descendencia de Abraham sus gentes serían bendecidas. Por consiguiente, Él realizaría lo que prometió para que sus gentes alcanzasen la bendición. De otra manera, ciertamente, la promesa de Dios no sería una promesa, sino más bien una profecía de aquello que iba a acontecer; más aún, esta profecía sería débil, porque no estaba sustentada en el decreto de la voluntad divina y sí en el buen uso futuro, en virtud tan sólo de su libertad innata, del libre arbitrio, que es mudable. Nos sorprende mucho que Luis de Molina sea incapaz de admitir una demostración teológica tan evidente; si la admitiese, no diría tan temerariamente en la tercera afirmación que es un error sostener que el auxilio eficaz posea eficacia, tal como viene de Dios, en virtud de la naturaleza de la moción divina; con una fe saludable no se puede sostener esto. Pero nosotros sostenemos lo contrario, a saber, con una fe saludable no se puede negar que el auxilio eficaz posea eficacia, tal como viene de Dios, en virtud de la naturaleza de la moción divina; y esto es lo que San Agustín demuestra bien a las claras.

4. El segundo testimonio de San Agustín aparece en *Contra duas epistolas pelagianorum*, lib. 1, cap. 19, donde —cuando explica el pasaje del *Evangelio* de San Juan 6, 44: *Nadie puede venir a mí, a no ser que el Padre que me ha enviado lo traiga*— hace notar que el Señor no dice «a no ser que mi Padre lo guíe», pues se guía al que quiere, sino que dice «traiga», ya que se trae incluso al que no quiere. Así San Agustín muestra que nuestra voluntad no antecede a la moción de Dios, sino que sucede al revés. Así habla San Agustín[2]. Pero si la propia moción divina, tal como viene de Dios, no hace que el hombre quiera venir a Cristo, entonces la propia moción y el auxilio de Dios serán determinados por el libre arbitrio, mientras haga un buen uso de este auxilio, y así se volverá eficaz; y, por tanto, el hombre que viene a Cristo no será traído de manera eficaz por el propio Padre, sino que, más bien, en virtud de su libre arbitrio, atraerá la gracia de Dios hacia sí para conseguir creer en Cristo. Pero San Agustín dice en el mismo lugar: «Así pues, por medios asombrosos el hombre es traído, para que quiera creer, por aquel que ha conocido dentro de su propio corazón, que obra no para que... crean quienes no quieren creer, sino para que quieran creer quienes antes no querían». He aquí que San Agustín atribuye al asombroso medio divino de obrar que el hombre que antes no quería creer, ahora quiera creer.

---

(2) SAN AGUSTÍN, *Contra duas epistolas pelagianorum*, cap. 19. MIGNE, *P. L.*, 44, 568.

Capítulo séptimo

En el que se refuta la tercera afirmación de Molina con otros testimonios

1. El tercer testimonio de San Agustín se encuentra en su *Enchiridion*, cap. 32, en el que —explicando la *Epístola a los romanos* 9, 16: *No quiere ni corre quien lo desea, sino que acontece por Dios misericordioso*— se pregunta lo siguiente: «¿Cómo dice el apóstol San Pablo que no quiere, ni corre, quien lo desea, sino que acontece por Dios misericordioso, cuando, sin duda, si el hombre se encuentra en edad de usar la razón, no podrá creer ni obrar, salvo que quiera... y no habrá corrido salvo por su voluntad?». Y San Agustín responde, refutando antes cierta falsa solución, a saber, cuando se dice que no quiere, ni corre, quien lo desea, es como si se dijese que la voluntad sola del hombre no basta, si no recibe también la misericordia de Dios, porque ambas son necesarias. A lo que replica San Agustín: «¿Por qué no se dice acertadamente lo contrario, esto es, no acontece por Dios misericordioso, sino por la voluntad de quien quiere y de quien corre, ya que la misericordia sola no basta?». Así habla San Agustín[1]. Ciertamente, Molina se imagina que con estas palabras San Agustín quiere decir que Dios es causa parcial y que concurre parcialmente con el libre arbitrio al efecto de la conversión. Pero oígase lo que concluye allí San Agustín. Horrorizándose ante la afirmación de que no sólo acontece por Dios misericordioso, sino también por el deseo del hombre, y que así la conversión a Dios se produce gracias a ambos, San Agustín concluye finalmente diciendo: «Por esta razón, se dijo acertadamente que no quiere, ni corre, quien lo desea, sino que acontece por Dios misericordioso, atribuyéndosele así todo, pues prepara la buena voluntad del hombre para que colabore y además la ayuda tras haber sido preparada». Así habla San Agustín. He aquí que San Agustín atribuye todo a Dios, incluso el propio buen uso del auxilio, al que llama «buena voluntad»; además Dios la prepara para que colabore y la ayuda, tras haber sido preparada. Pero si el auxilio divino no fuese eficaz tal como procede de Dios misericordioso, San Agustín no atribuiría toda la conversión del hombre a Dios, sino en parte a Dios y en parte al libre arbitrio, que sólo por su libertad innata querría hacer buen uso del auxilio de Dios, que sería indiferente, según dice Molina, pero determinable tan sólo por la libertad innata del hombre.

---

(1) SAN AGUSTÍN, *Enchiridion*, cap. 32. MIGNE, *P. L.*, 40, 247-248.

Nosotros, sin embargo, subordinamos el libre arbitrio sin perjuicio de su libertad, sino más bien con su perfección, a la gracia eficaz de Dios, de tal modo que, por necesidad de consecuencia y no por necesidad de consecuente, obre libremente y quiera lo que Dios, mediante su libertad absoluta, decreta que el hombre obre, aquí y ahora.

2. San Agustín confirma esto mismo en *De gratia et libero arbitrio*, cap. 20, donde dice: «De tal modo se encuentra la voluntad de cualquier hombre en la potestad de Dios que, en cuanto éste quiere, la hace cambiar de dirección»[2]. Igualmente, en *De correptione et gratia*, cap. 14, dice: «La voluntad del hombre no puede evitar que Dios haga lo que quiere, porque Él hace lo que quiere incluso con las propias voluntades de los hombres»[3]. Como confirmación de esto, aduce el *Libro primero de los reyes* 10, 26: «Y se marcharon con él los soldados cuyos corazones había tocado Dios».

Además, en *De gratia et libero arbitrio*, cap. 16, San Agustín dice: «En efecto, es cierto que, si queremos, obedecemos los mandatos; pero, como Dios prepara nuestra voluntad, debemos pedirle que queramos tanto cuanto sea suficiente para obrar queriendo. Es cierto que nosotros queremos cuando queremos; pero Él hace que queramos el bien; sobre esto se dice en *Proverbios* 8, 35: *Dios prepara la voluntad*. También se dice en *Salmos* 36, 23: *Dios dirigirá los pasos del hombre y éste querrá su camino*. Igualmente, se dice en la *Epístola a los filipenses* 2, 13: *Es Dios quien os hace querer*. Es cierto que nosotros obramos cuando obramos, pero Él hace que obremos, proporcionando fuerzas eficacísimas a nuestra voluntad, ya que en *Ezequiel* 36, 27, dijo: *Haré que caminéis con mi gracia y que observéis y cumpláis mis preceptos*». Así habla San Agustín[4]. ¿Se puede hablar más claramente contra la tercera afirmación de Molina? Rogamos se preste atención a las siguientes palabras: «Él hace que obremos, proporcionando fuerzas eficacísimas a nuestra voluntad». Y muchas otras cosas dice San Agustín en el mismo lugar y todas prueban que el auxilio de Dios es eficacísimo, tal como proviene de Él, para preparar una buena voluntad; y no sólo proporciona un auxilio con el que el hombre, si quisiera, podría obrar, sino que con este auxilio, el hombre obra de hecho.

Podríamos presentar muchos más testimonios de San Agustín como confirmación de nuestra doctrina, pero a aquellos a quienes no satisfagan los que hemos presentado, más testimonios tampoco les convencerían, como se dijo en el concilio de Orange, can. 20.

3. Carece de fuerza lo que alegan nuestros adversarios —a saber, la autoridad de San Agustín no basta para condenar su tercera afirmación como errónea—, puesto que, como ya hemos dicho, no citamos a San Agustín únicamente por su autoridad, sino porque sus sentencias son demostraciones teológicas. Por cierto, no sólo citamos a San Agustín, sino también a otros Padres, cuando refutamos las

(2) SAN AGUSTÍN, *De gratia et libero arbitrio*, cap. 20. MIGNE, *P. L.*, 44, 906.

(3) Id., *De correptione et gratia*, cap. 14. MIGNE, *P. L.*, 44, 913.

(4) Id., *De gratia et libero arbitrio*, cap. 16. MIGNE, *P. L.*, 44, 900-901.

afirmaciones primera y segunda. Además, tenemos la intención de ofrecer más adelante testimonios de otros Padres, ya que en un asunto tan grave, la autoridad de tantos Padres debe valer sobremanera. No obstante, si nuestros adversarios no entienden cómo con tanta eficacia no se destruye el libre arbitrio, crean y humíllense y no pretendan negar, en favor del libre arbitrio, la perfección de la voluntad divina, por cuyo decreto es necesario que todas las buenas obras tengan lugar, no sólo en cuanto a la substancia del efecto, sino también en cuanto al modo en que Dios quiere se produzca el efecto según la condición de la causa segunda. Por tanto, siendo el hombre por su libre arbitrio causa segunda de su propia deliberación y elección, por ello la deliberación divina confiere tal auxilio gratuito al hombre que Dios quiere que se convierta, para que mediante éste se convierta de manera eficaz. Sobre la gracia dice San Agustín en *De praedestinatione sanctorum*: «Esta gracia permanece oculta. ¿Pero quién duda que exista? Así pues, ningún corazón insensible rechaza esta gracia, que la generosidad divina ocultamente asigna a los corazones humanos; en efecto, Dios la entrega al hombre para que, en primer lugar, elimine la insensibilidad de su corazón. Por tanto, cuando el Padre habla internamente enseñando el camino hacia el Hijo, *elimina el corazón pétreo y lo sustituye por un corazón carnal*, como prometió el profeta al predicar, en *Ezequiel* 11, 19. Así, en efecto, produce los hijos de la promesa y los instrumentos de la misericordia que preparó para la gloria.» Así habla San Agustín[5], con cuya doctrina de ningún modo concuerda la tercera afirmación de Molina, quien niega que algún auxilio divino sea eficaz de por sí, tal como viene de Dios, sobre lo cual nos extenderemos más en la refutación de la cuarta afirmación y en las respuestas a los argumentos de Molina.

Finalmente, todos los testimonios que ofrecimos contra las afirmaciones primera y segunda contradicen también la tercera afirmación de Molina.

4. Además, San Fulgencio, en *De incarnatione et gratia Christi*, cap. 17, dice así: «*Dios otorgó a los pueblos la penitencia para que alcanzasen la vida eterna* (*Hechos de los apóstoles* 11, 8), cuando nuestro salvador convirtió a la voluntad humana por medio del mandato de su propia voz». Y un poco más adelante dice: «Sin embargo, esto es evidente porque, para comenzar a creer en Dios, el hombre recibe de Él la penitencia para la vida eterna... Luego, tras proporcionar al hombre la penitencia, Dios transforma su voluntad. Así pues, si alguien dice que querer creer depende de mí y que la gracia de Dios sólo ayuda, que cambie el orden de lo dicho... y que no sostenga que lo posterior sucede primero y lo anterior después. Pues se equivoca quien sitúa la gracia de Dios detrás de su voluntad, ya que no podría haber buenas obras, si la gracia de Dios no estuviese presente. Por tanto, no debe decirse que querer creer depende de mí y que la gracia de Dios sólo ayuda, sino que hay que decir que ayudar es propio de la gracia de Dios». Así habla San Fulgencio[6]. Pero como Molina y los suyos responden que ellos no niegan que la ayuda de la gracia sea necesaria para que el hombre crea, ni tampoco niegan que,

(5) SAN AGUSTÍN, *De praedestinatione sanctorum*, cap. 8, n. 3. MIGNE, *P. L.*, 44, 971.
(6) SAN FULGENCIO, *Epist. 17 de incarnatione et gratia D. N. Jesu Christi*, c. 17. MIGNE, *P. L.*, 65, 472-473.

cuando el hombre cree, tal auxilio esté presente simultáneamente al propio acto de creer, San Fulgencio también refuta este mismo subterfugio: «Entonces, verdadera y rectamente, es propio del hombre querer creer en este momento, a saber, cuando Dios comienza a ayudar con la gracia previa». Así habla San Fulgencio. He aquí cómo San Fulgencio afirma que querer creer es efecto de la gracia previa, aunque ésta se dé al mismo tiempo que el querer. Pero Molina pospone la eficacia del auxilio a la libertad de la voluntad; pues la única eficacia que reconoce es aquella que el libre arbitrio, en virtud tan sólo de su libertad, produce al hacer que el auxilio se vuelva eficaz. Contra esta sentencia, al final del cap. 17, San Fulgencio dice: «Dios prepara y dirige la voluntad a través de la cual comenzamos a querer creer, y así dijo Salomón: *Dios prepara la voluntad* (*Proverbios* 8, 35); y David cantó: *el Señor dirigirá los pasos del hombre y éste querrá su camino*». Igualmente, en el cap. 19, —comentando la *Epístola a los romanos* 6, 22: *Pero ahora, habiendo sido liberados del pecado*— San Fulgencio dice así: «Pero esta libertad, que no nace del arbitrio humano, sino de la misericordia gratuita de Dios, hace que surja la buena voluntad». Y un poco después dice: «Pues al igual que la formación de la obra divina precede en el nacimiento carnal a toda voluntad del hombre que nace, de igual modo sucede en el nacimiento espiritual». Así habla San Fulgencio. Por consiguiente, es necesario afirmar que, gracias al auxilio divino, la moción de Dios posee eficacia para el libre arbitrio, cuando éste elige creer o amar a Dios.

Capítulo octavo

En el que se condena la tercera afirmación de Molina con cánones conciliares

1. Hasta el momento hemos esgrimido contra Molina testimonios y demostraciones teológicas de los Santos Padres. Pero ahora vamos a reprobar de nuevo las tres afirmaciones de Molina ya mencionadas, y en especial la tercera, acudiendo a los decretos de los sagrados concilios. Y para lograr, con la ayuda de Dios, de manera más eficaz lo que hemos prometido, consideramos que debe prestarse atención a lo que sucedió en Galia en tiempos de San Agustín. Cuenta San Próspero en su *Epistola ad Augustinum de reliquiis pelagianae haereseos in Gallia subolescentibus*, que en Galia ciertos hombres, a causa de su buena posición y de su autoridad, corrompieron al pueblo inficionados por la herejía pelagiana y se opusieron a la doctrina de San Agustín, y contra ellos solicita su ayuda al propio San Agustín. Y entre otras cosas San Próspero dice: «Porque los errores derivados de la doctrina pelagiana no se nutren de una virulencia mediocre, si se coloca equivocadamente el principio de salvación en el hombre; si impíamente se sitúa a la voluntad humana por delante de la voluntad divina, de tal modo que quien quiere creer sea ayudado por Dios, aunque no por ser ayudado querrá creer; si algún impío erróneamente cree que la recepción del bien depende de sí mismo y no del sumo bien; si alguien cree que va a agradar a Dios por algo que el propio Dios no le haya donado». Y un poco después dice: «Así, todos ellos defienden la misma doctrina, según la cual, los hombres reciben el designio y la predestinación de Dios según su presciencia; y por este motivo Dios hace que algunos sean vasijas para el honor y otros vasijas para la afrenta, porque prevé el fin de cada uno y presabe cuál será la voluntad y la acción de cada uno bajo ayuda de la gracia». Así habla San Próspero[1].

¿Quién no ve ya que Molina se introduce en el mismo atolladero en el que se hundieron los obispos galos, a quienes San Próspero consideró corrompidos por errores derivados de la herejía pelagiana y contra los cuales pidió a San Agustín no tardase en destruir su error con nuevos escritos?

---

(1) SAN PRÓSPERO, *Epistola ad Augustinum*. MIGNE, *P. L.*, 51, 72-73.

Nosotros también rogamos, por Jesucristo nuestro salvador, que quienes vayan a juzgar este escrito lean con atención la carta de San Próspero y la del obispo Hilario de Arlés sobre los errores derivados de la herejía pelagiana, por cuyas cartas comprobarán que la doctrina de Molina es deudora de la herejía pelagiana, ya que poco o nada dista de la doctrina de quienes se corrompieron con errores derivados de aquella herejía. Contra ellos, San Agustín respondió a Hilario y a San Próspero con dos libros, *De praedestinatione sanctorum* y *De dono perseverantiae*, ciertamente breves, pero llenos de más erudición que todos los demás que versan sobre el mismo asunto. Lo cierto es que hasta tal punto se fortalecieron los adversarios de la gracia de Dios que, muerto San Agustín, persiguieron sin descanso a San Próspero e Hilario. Por ello tuvieron que huir a la sede apostólica, en cuyo solio se sentaba San Celestino I, quien, tras ser informado de todo el asunto por San Próspero e Hilario, envió cartas a los obispos de Galia, defendiendo a San Agustín y predicando su doctrina, y condenó severamente a sus detractores, mandando además a los obispos que les hicieran callar[2].

Pero ni aun así descansaron, porque, después de la muerte de San Celestino I, los adversarios de la gracia de Dios no reconocieron los libros que el pontífice había aprobado, a saber, *De correptione et gratia* y *De praedestinatione sanctorum*, puesto que aducían que el propio pontífice no se había referido expresamente a estos libros por sus títulos, sino que su alabanza a San Agustín, según ellos, se habría debido al mérito de sus anteriores escritos. Así lo denuncia el propio San Próspero en *Responsiones contra Collatorem*, lib. 4, cap. 21.

2. Pero posteriormente, San León I, que fue el tercer Papa en suceder a San Celestino I, ante la perseverancia contumaz de los adversarios de la gracia de Dios, convocó el concilio de Orange, en el que se renovó y confirmó la doctrina católica de San Agustín sobre la gracia y el libre arbitrio, mediante cánones extraídos expresamente de sus libros, que no sólo condenan la antigua herejía pelagiana, sino también las herejías posteriores influenciadas por ella, de tal modo que ya no queda lugar para la nueva concordia de Molina. Por lo cual, vamos a presentar los cánones más importantes de este concilio, para que se lean atentamente.

El sagrado concilio, en su canon [ ], define lo siguiente: «Si alguien sostiene que, para purgarnos del pecado, nuestra voluntad debe esperar a Dios, y, sin embargo, sostiene que el deseo de querer purgarse del pecado no depende de la infusión y de la operación del Espíritu Santo en nosotros, niega aquello que el propio Espíritu Santo dice a través de Salomón: *Dios prepara la voluntad*; y así también predica saludablemente el apóstol San Pablo: *Es Dios quien, por su buena voluntad, os hace querer y obrar*»[3]. Pero, en verdad, si no es cierto que el auxilio eficaz posee eficacia, tal como viene de Dios, en virtud de la naturaleza de la moción divina, entonces es Dios quien debe esperar, sea cual sea el auxilio conferido, a que la voluntad del hombre quiera purgarse; y así el auxilio divino recibiría

(2) *Cf.* MANSI, 4, 455 ss.

(3) MANSI, 8, 713. El concilio de Orange II no se celebró en tiempos de León I, sino de Félix III, y fue confirmado por Bonifacio II.

la eficacia de la voluntad humana, y no del Espíritu Santo, aunque, en realidad, sea este último el que de manera eficaz prepara la voluntad y hace que el hombre quiera y obre, y lo contrario lo condena el concilio expresamente.

Y carece de consistencia la frecuente respuesta de nuestros adversarios, a saber, el concilio condena a los pelagianos por afirmar que el libre arbitrio quiera purgarse del pecado por medio de sus propias fuerzas antes de recibir cualquier auxilio sobrenatural de la gracia. Sostenemos que esta respuesta carece de consistencia. En primer lugar, ciertamente, porque, aunque los más antiguos pelagianos pensasen así, sin embargo, aquellos por cuya causa San León I convocó el concilio de Orange ya admitían que el auxilio de la gracia del Espíritu Santo es necesario, como queda claro en las cartas citadas de San Próspero e Hilario. Pero se equivocaban, porque mantenían que tal auxilio de la gracia depende del libre consenso de la voluntad humana, que el Espíritu Santo a través de su moción no puede producir, sino que, antes bien, debe esperar a que por lo menos la voluntad humana quiera purgarse. Además, aunque esta definición del concilio se dirigiese contra los pelagianos, sin embargo, no sólo destruye el antiguo error, sino que construye la doctrina de la fe que debe defenderse, cuando afirma que la eficacia de la gracia preparante tiene lugar en virtud del Espíritu Santo, de tal modo que no depende de la voluntad humana, sino que, antes bien, vigorosamente y de manera excelente, el propio Espíritu Santo hace que la voluntad humana libremente quiera purgarse. Y así es Dios quien obra en nosotros el propio querer. De otro modo, ciertamente, Dios comenzaría y el hombre, gracias a su libre arbitrio, acabaría su justificación. Por tanto, el sagrado concilio no sólo condena el antiguo error, sino que también define qué deben pensar los católicos sobre la gracia de Dios, para que ya en adelante desaparezcan los errores derivados de la herejía de Pelagio. Nosotros, en efecto, no sólo hemos ofrecido la refutación del antiguo error, sino también la defensa de la gracia eficaz, puesto que *se gloriará quien se glorie en el Señor*, pero no en algo cuya causa no sea la gracia eficaz de Dios.

Además, el canon quinto confirma la doctrina mencionada, haciendo referencia al siguiente pasaje de la *Epístola a los filipenses* 1, 29: «Se os ha otorgado por Cristo que no sólo creáis en Él, sino también que sufráis por Él». Por tanto, Dios ha otorgado a través de los méritos de Cristo la capacidad de creer; y no sólo proporciona un auxilio que hace que el hombre, si quiere, pueda creer, sino que también confiere el propio deseo de querer creer. Igualmente, se dice en la *Epístola a los efesios* 2, 8: «Por la gracia os salvaréis a través de la fe, no por causa vuestra, sino por Dios». Pero, en cambio, los nuevos concordantes afirman que, aunque el auxilio suficiente sea todo lo mayor o menor que se quiera, sin embargo, la ejecución del acto de creer y de arrepentirse debe atribuirse a las fuerzas naturales del arbitrio, ya que, en virtud de su libertad innata, y no gracias a la eficacia de un auxilio que distinga a un hombre de otro, uno se convierte y otro no se convierte, como sostiene Molina.

Además, en el canon sexto se define lo siguiente: «Si alguien dice que recibimos la misericordia divina cuando, sin la gracia de Dios, creemos, queremos, deseamos, nos esforzamos, trabajamos, velamos, nos afanamos, pedimos, buscamos, perseguimos, y no admite que para creer o querer o poder llevar a cabo todo

lo anterior tal como es necesario debamos recibir la infusión y la inspiración del Espíritu Santo, o bien subordina la ayuda de la gracia a la humildad y a la obediencia humana, sin admitir que la humildad y la obediencia sean un don de la propia gracia, entonces se opone así al apóstol San Pablo, cuando dice: *¿Qué tienes que no te haya sido dado?* Y también cuando dice: *Por la gracia de Dios soy aquello que soy*». Esto es lo que se sostuvo en el concilio[4].

La doctrina de la primera parte de este canon no contradice a Molina y a los suyos, porque éstos no niegan que el auxilio de la gracia previniente sea necesario para que el hombre pueda realizar todo aquello que se menciona en la primera parte del canon. Pero nosotros argüimos contra Molina la segunda parte del canon. En efecto, hay que atender a lo que define el concilio, esto es, todas esas obras, si deben hacerse tal como es necesario, las realizamos gracias a la infusión e inspiración del Espíritu Santo. Sin embargo, si esta inspiración dependiese de la obediencia y del consenso de la voluntad humana, entonces no sería eficaz de por sí, sino que recibiría la eficacia a partir de la libertad innata del hombre; por este motivo, el hombre tendría algo que no habría recibido de la gracia de Dios, a saber, el consenso eficaz, que dependería de él por su libertad innata, ya que tal auxilio no sería eficaz tal como proviene de Dios; y por ello, Molina, al intentar hacer libres a los hombres, los hace soberbios y los conduce al abismo, precipitándolos al infierno junto a Satanás, pues subordina la ayuda de la gracia a la obediencia humana.

Además, en el canon séptimo, se dice: «El Espíritu Santo otorga a todos excelencia en el acto de consentir y creer en la verdad». Así pues, el propio acto de creer, de manera eficaz y excelente, se debe al Espíritu Santo. Y en el canon octavo se introduce la sentencia que aparece en el *Evangelio* de San Juan 6, 44: «Nadie puede venir a mí, a no ser que el Padre que me ha enviado, lo traiga». Y también este pasaje del apóstol San Pablo: «Nadie puede llamar al Señor Jesús si no es en el Espíritu Santo». Hay muchos otros cánones del mismo concilio que condenan la doctrina de Molina, especialmente el canon vigésimo, que dice: «En el hombre se producen muchas cosas buenas que no realiza el hombre, pero nada bueno hace el hombre que no lo haya decidido Dios».

No debe aceptarse la solución de Molina y de sus defensores, a saber, Dios realiza las buenas obras que hace el hombre, porque confiere el auxilio suficiente, de tal modo que, si el hombre lo utiliza, entonces Él coadyuve. Sostenemos que esta solución es contraria a los cánones del concilio, puesto que, según esta solución, Dios se subordina a la voluntad del hombre y no obra eficazmente para que queramos purgarnos. Por tanto, es necesario sostener que este auxilio es eficaz de por sí, tal como viene de Dios. Por otra parte, ciertamente, aunque Molina y sus defensores no se adhieran al error pelagiano según su formulación estricta, sin embargo, defienden el mismo error pelagiano, pero formulándolo de manera más moderada, aunque también eliminan la virtud eficaz de la gracia divina y pretenden falsamente exaltar el libre arbitrio más de lo conveniente. Por el contrario, nosotros nos esforzamos por mantener al pueblo cristiano dentro de la doctrina antigua, ya que no suprimimos lo más mínimo de la virtud y de la dignidad de la

(4) MANSI, 8, 173.

gracia divina y defendemos y afirmamos la libertad del hombre, pero dentro de sus límites, ya que la subordinamos a la gracia divina, que obra vigorosamente y de manera excelente. Pues no es propio de la naturaleza del libre arbitrio humano decidir en primer lugar, aquí y ahora, la propia acción, sino que, antes bien, esto es propio de Dios, pues Él es el primero en decidir, ya que ninguna criatura decide por sí sola nada que Dios no haya decidido que suceda tal como realmente sucede. *Pues Dios obra todo según el designio de su voluntad, se despliega vigorosamente de un confín al otro del mundo y gobierna de excelente manera el universo.* Y como enseña Santo Tomás en la *Suma teológica*, 1, q. 19, la voluntad divina no sólo obra de manera eficaz en cuanto a la substancia del acto, sino también en cuanto a todo modo específico y singular de cualquier efecto.

3. Además, en el concilio coloniense, en su *Enchiridion christianae institutionis*, en el tratado acerca del sacramento de la penitencia, folio 191, se demuestra cuán falsa es la concordia de Molina. Pues aquí los Padres del concilio distinguen expresamente dos gracias previas o previnientes: «Una, mediante la cual Dios previene al pecador para que se alce y abandone el pecado; otra, por la que el propio pecador resurge y recobra sus fuerzas, tras adherirse al designio de Dios que previene a nuestra voluntad». Estas palabras son del concilio. Y también se dijo: «A través de ambas gracias Dios previene a nuestra voluntad, pero cuando suministra la primera Él obra solo, ya que, respecto a la otra, nuestra voluntad, siguiendo a Dios, coopera con ella por medio de su deseo o de su aprobación, recibiendo así el perdón de los pecados». Y en el folio 195 se dice de nuevo: «Por tanto, aunque nuestra voluntad haya sido prevenida e instruida en el buen deseo por el médico celeste, es decir, Dios, no puede asentir sin su gracia, y, sin embargo, ¿quién no ve que este asentimiento depende de nuestra voluntad? Pero, además, querer purgarse, querer arrepentirse, querer recibir el perdón de los pecados, no depende tan sólo de nuestra voluntad, sino que Dios obra todo esto con nosotros, transformando nuestra voluntad malévola en benévola y haciendo que de este modo se adhiera a su voluntad. De ahí que Dios transforme nuestra voluntad y obre en nosotros de manera que nos haga querer». Hasta aquí llegan las palabras del concilio[5].

¿Quién no ve que de la mencionada doctrina se sigue la refutación de lo sostenido por Molina y la confirmación de nuestra doctrina? Ciertamente, aunque Molina considere que la gracia concedida antes de nuestra justificación es previniente, como en verdad es, sin embargo, niega que la gracia adyuvante en el instante de la conversión de nuestra voluntad hacia Dios sea previniente, sino que solamente la llama «concomitante»; pues piensa que si esta gracia previniese a nuestra voluntad, la libertad de nuestro arbitrio se destruiría. No pensaron así los Padres del concilio, ya que fallaron que una y otra son previnientes. Así pues, los Padres del concilio coloniense consideraron previniente a la gracia del auxilio actual que el hombre recibe mientras es justificado. En efecto, en el concilio se dijo: «A través de ambas gracias Dios previene a nuestra voluntad, pero cuando sumi-

(5) *Canones concilii provincialis Coloniensis anno 1536 celebrati*, Parisiis 1515, fol. 91v y 95.

nistra la primera Él obra solo, ya que, respecto a la otra, nuestra voluntad, siguiendo a Dios, coopera con ella por medio de su deseo o de su aprobación». Seguramente a los Padres del concilio les influyó la *Epistola 106* de San Agustín a Bonifacio[6], en la que San Agustín afirma que la voluntad humana siempre es pedisecua de la gracia divina, y no previa, en las buenas obras y en las acciones adecuadas para alcanzar la salvación[7]. Pero nuestros adversarios sostienen vehementemente que el auxilio de la gracia actual que ayuda al hombre en el momento de su justificación sólo es coadyuvante y concomitante, pero no previniente, y no mueve eficazmente de por sí, sino que recibe del propio libre arbitrio la eficacia, porque, tal como proviene de Dios, siempre es indiferente, de tal manera que creen que puede verificarse que un hombre, habiendo recibido tal auxilio, no se convierta, y también que es posible que un hombre —habiendo recibido un auxilio mayor que el que recibe otro hombre que de hecho se convierte— no se convierta y se condene.

4. Finalmente, para poner en relación las modernas sentencias con las antiguas, podemos señalar que en el concilio de Petrikau celebrado en el reino de Polonia en el año del Señor de 1551, se defiende claramente la presencia de la gracia actual previniente en el momento de la justificación con las siguientes palabras: «Tomemos a un creyente tibio; pues bien, en cuanto lo visita repentinamente el Espíritu Santo, se vuelve fervoroso y comienza a arder en devoción por ejercitarse en las buenas obras. Por tanto, en este hombre algo se ha modificado, pues comienza a ser lo que antes de que el Espíritu Santo penetrase en él no podía ser». Y un poco después se dice que esta gracia siempre es previa, ya que la causa siempre es anterior al efecto, y Dios siempre es anterior a todos los efectos. He aquí que el concilio declara que el auxilio intrínseco, a través del Espíritu Santo, que penetra en el libre arbitrio del hombre, es previo y con él el hombre comienza a arder en devoción.

Hasta aquí ya hemos hablado bastante contra la tercera afirmación de Molina, sobre todo porque, en la refutación de su cuarta afirmación, condenaremos con más argumentos esta tercera afirmación.

---

(6) En realidad es a Paulino.
(7) SAN AGUSTÍN, *Epistola* 106. MIGNE, *P. L.*, 33, 831.

Capítulo noveno

En el que comienza la refutación de la cuarta afirmación de Molina

1. Como Molina niega en su tercera afirmación que haya un auxilio eficaz que, tal como viene de Dios, posea eficacia en virtud de la naturaleza de la moción divina y, por otra parte, conoce la distinción común que los teólogos establecen, dividiendo el auxilio de la gracia actual en suficiente y eficaz, por ello, para no parecer que se aleja totalmente del modo común de hablar de los teólogos, se inventa una nueva distinción en su *Concordia*, en la pág. 232, en la que dice lo siguiente: «Tomamos la división del auxilio suficiente en eficaz e ineficaz a partir del efecto, el cual, a su vez, según nuestra doctrina, depende de la libertad de arbitrio». En su libro Molina afirma esto y muchas otras cosas que siguen.

Antes que nada advertimos que no hay ningún auxilio de Dios que no resulte eficaz para producir un determinado efecto, y así Dios envía su auxilio para que, por su voluntad absoluta y su predefinición, se produzca el efecto que Dios decreta se produzca. Fundamentamos nuestra doctrina en los salmos 113 y 134: «Hizo en el cielo y en la tierra todo aquello que quiso». Y San Agustín confirma este punto en su *Enchiridion*, cap. 95, cuando dice: «De otro modo, ¿cómo sería Dios omnipotente, si algo que quiso hacer no lo hubiera hecho?... Y sería más indigno que Dios, siendo omnipotente, no hubiese hecho lo que quería, por habérselo impedido la voluntad del hombre... Y así peligra el comienzo mismo de la confesión de nuestra fe, por la que nosotros confesamos que creemos en Dios padre omnipotente». Así habla San Agustín[1] en los caps. 95 y 96.

También Santo Tomás, en la *Suma teológica*, 1, q. 19, a. 6 —explicando el salmo 113: *Hizo en el cielo y en la tierra todo aquello que quiso*— saca una conclusión absoluta, cuando dice: «Porque es necesario que la voluntad de Dios siempre se cumpla». Además, pensó que esta conclusión también se podía demostrar por medio de la razón natural. Así, en el lugar citado, en la solución del primer argumento, explica, acudiendo a la doctrina de los Santos Padres, el versículo de la

---

(1) SAN AGUSTÍN, *Enchiridion*, caps. 95 y 96. MIGNE, *P. L.*, 40, 276.

Epístola primera a Timoteo 2, 4: «Quiere que todos los hombres se salven»; y afirma que si todos los hombres se salvasen, este testimonio no se podría explicar por la voluntad absoluta de Dios. Sin embargo, si se salvase un número apropiado de hombres, entonces bien podría explicarse este testimonio por su voluntad absoluta, porque lo que quiere decir San Pablo es que por la voluntad de Dios se salvan todos aquellos que se salvan, como explica San Agustín en *De praedestinatione sanctorum*, lib. 1, cap. 8, y en otros lugares. De modo similar, si el número de los que se salvan dependiese «del género de cada uno y no de cada uno de los géneros», entonces el testimonio de San Pablo también se explicaría por la voluntad absoluta de Dios. Pero en cambio si, como dijimos, todos los hombres se salvasen, entonces en tal caso no se podría tomar la voluntad de Dios de manera absoluta; ya que cualquier cosa que Dios simplemente no quiere que suceda, no sucede. Todo esto lo acepta la escuela común de teólogos. Y de aquí se sigue necesariamente que todo auxilio de Dios resulta eficaz para producir un determinado efecto; y para que este determinado efecto se produzca, por su voluntad absoluta, envía Dios su auxilio; y así se verifica el pasaje de *Isaías* 46, 10: «Mi designio permanecerá y realizaré toda mi voluntad». Este pasaje armoniza con *Isaías* 55, 11: «Así será la palabra que saldrá de mi boca: no volverá a mí vacía, sino que hará todo lo que quise, y prosperará en todo aquello a lo que la mandé».

Así pues, como los teólogos distinguen un doble auxilio de la gracia actual —a saber, auxilio suficiente y auxilio eficaz—, admiten el fundamento mencionado. Ciertamente, es necesario que el auxilio suficiente también sea eficaz en relación a algún efecto, aunque no lo sea en relación a otro efecto, respecto del cual, por su naturaleza, es de orden inferior al auxilio necesario para que se siga tal efecto. Por ejemplo, dice el apóstol San Pablo en la *Epístola a los romanos* 2, 4-5: «La bondad de Dios te conduce al arrepentimiento; sin embargo, por tu dureza, tu corazón impenitente acumula cólera contra ti». En la explicación de este testimonio nadie niega que la bondad de Dios impulse e invite interiormente al pecador al arrepentimiento. He aquí, por tanto, el efecto del auxilio previniente, a saber, cierta inspiración pasiva que se produce en la mente del hombre. Por lo demás, este auxilio solo no es suficiente de por sí para que, sin otro auxilio de la gracia actual, el hombre se disponga a arrepentirse. Pero, no obstante, se dice que es suficiente para que el hombre se pueda convertir y para que también esté obligado, por la invitación de Dios, al acto de la conversión, no porque con este auxilio solo deba producirse la conversión, sino porque, salvo que el hombre lo impida, recibirá otro auxilio eficaz para la conversión.

2. Con respecto a esta cuestión, Molina y los suyos paralogizan vehementemente, pues creen que es necesario que el hombre posea antes un auxilio con el que, una vez conferido, pueda convertirse de manera actual, para que de este modo se verifique que está obligado a convertirse. Y por esta razón Molina, en las afirmaciones tercera y cuarta, no atribuye a ningún auxilio divino de por sí, tal como viene de Dios, la eficacia de la conversión, sino solamente a partir del efecto, en la medida en que, haciendo uso de este auxilio, un hombre se convierte gracias a su libertad, aunque, no obstante, con el mismo auxilio y con la misma libertad,

otro hombre no se convierta. Y, por consiguiente, Molina afirma que la eficacia de los auxilios previnientes y adyuvantes, que se otorgan al hombre como viáticos según la ley ordinaria, depende del libre consenso y de la cooperación de nuestro libre arbitrio con ellos. Así pues, como queda claro en la propia cuarta afirmación, Molina explica la eficacia del auxilio coadyuvante en el momento de la conversión del pecador por el auxilio que antecede en el tiempo, pero tan sólo atribuye toda la causa de esta eficacia al libre arbitrio. Sobre este punto hablaremos más extensamente cuando presentemos nuestras soluciones contra los argumentos de Molina, y mostraremos de qué modo tan estrepitoso yerra en su discurso, por considerar que el auxilio suficiente lo es porque con este auxilio solo, una vez se ha producido el consenso del libre arbitrio en virtud de su libertad innata, tiene lugar la conversión del pecador y la última disposición para la infusión de la gracia.

Ahora, sin embargo, respecto a su cuarta afirmación, vamos a mostrar que la distinción del auxilio actual de la gracia debe entenderse de manera diferente de como Molina la entiende, y que tal distinción es necesaria en el sentido en que nosotros, junto con la escuela común de teólogos, la entendemos. Molina, Francisco Suárez y sus seguidores se alejan de esta distinción en grado máximo, ya que consideran que si un auxilio es eficaz de por sí, tal como procede de Dios, entonces se destruye el libre arbitrio; y coligiendo, al igual que los luteranos, que esta consecuencia es correcta, deciden negar su antecedente, sumándose así a los pelagianos.

3. Pero nosotros negamos contra los luteranos tal consecuencia y, contra los pelagianos, atribuimos a la gracia de Dios su debida eficacia, en cuanto procede del decreto eterno de la voluntad divina.

En primer lugar, vamos a demostrar nuestra afirmación siguiendo a Santo Tomás, pues en la *Suma teológica*, 1. 2, q. 111, a. 3, dice que un solo efecto de la gracia tiene lugar para que el hombre obre eficazmente el bien que desea.

En segundo lugar, podemos acudir a las Sagradas Escrituras, ya que hay varios testimonios en los que se mencionan el auxilio suficiente y el auxilio eficaz, con el que Dios quiere que el hombre se convierta de manera eficaz. Sobre el primer género de auxilios se dice en *Proverbios* 1, 24-26: «Ya que os he llamado y me habéis rechazado, he extendido mi mano y no ha habido nadie que prestase atención, también yo me reiré cuando desaparezcáis». Pero, en verdad, si tal vocación y el impulso de la mano divina no fuesen suficientes para que aquellos hombres pudiesen consentir con Dios, no serían reprendidos merecidamente, ni con su castigo les amenazaría Dios a causa de su ingratitud, por no haberse convertido tras haber recibido tales beneficios. Igualmente, se dice en la *Epístola a los romanos* 2, 4-5: «¿Ignoras que Dios te conduce por su bondad al arrepentimiento? Sin embargo, por tu dureza, tu corazón acumula cólera contra ti para el día de la cólera y de la revelación del justo juicio de Dios». He aquí que el juicio de Dios obrará con justicia contra aquel que, a pesar de haber sido impulsado por la bondad de Dios, no se haya querido convertir a Dios por medio del arrepentimiento. Por consiguiente, este auxilio es suficiente para que alguien esté obligado a arrepentirse, porque gracias a tal auxilio es invitado a aquello que es posible por la gracia de

Dios. Y de modo similar se dice en el *Evangelio* de San Mateo 23, 37: «Cuántas veces he querido reunir a tus hijos bajo mi protección y no han querido». Lo mismo se dice en el *Evangelio* de San Juan 15, 22: «Si yo no hubiera venido y no les hubiese hablado, no tendrían pecado; ahora, sin embargo, no tienen excusa para su pecado». Y muchos otros testimonios pueden aducirse sobre tales auxilios, que son suficientes para obligar a los hombres a creer o arrepentirse. Sin embargo, una vez conferidos tales auxilios, a menudo los hombres no creen, ni se arrepienten, y por esta razón se dice en *Hechos de los Apóstoles* 7, 51: «Vosotros siempre os oponéis al Espíritu Santo».

Entonces la diferencia entre nuestra postura y la de Molina y sus defensores está en que éstos piensan que los auxilios suficientes no necesitan para la conversión del pecador otro auxilio, a saber, el auxilio eficaz de por sí, tal como viene de Dios; de esta manera, según Molina, el auxilio suficiente tan sólo se volvería eficaz por la libertad innata del libre arbitrio que hiciese un buen uso de este auxilio. Pero nosotros no atribuimos tanta suficiencia a estos auxilios, sino que, por nuestra parte, sostenemos que se necesita otro auxilio que de por sí, tal como viene de Dios, sea eficaz para la conversión, ya que ningún corazón duro rechaza tal auxilio, como dice San Agustín en *De praedestinatione sanctorum*, lib. 1, cap. 8. Además, la suficiencia del primer auxilio mencionado consiste en que, gracias a este auxilio, el hombre es afectado e invitado suficientemente a eso que es posible según la ley ordinaria de Dios, a saber, querer y obrar en virtud de su gracia; pero el propio hombre puede, por su libertad innata, rechazar aquello que a él se le ofrece como posible. Y en esto consiste la causa del pecado y de la resistencia al Espíritu Santo. Y no es necesario, como piensan nuestros adversarios, que el hombre haya recibido antes un auxilio tal que, una vez conferido, sin necesidad de recibir otro auxilio, se pueda verificar que el hombre crea o se convierta por medio de su arrepentimiento. Pues una vez se confiere el auxilio eficaz, ningún corazón duro lo rechaza, y así en el *Evangelio* de San Juan 6, el Señor dice: «Todo el que oye y aprende del Padre, viene a mí». Y en el mismo lugar: «Todo lo que me da el Padre, vendrá a mí». Y también: «Nadie puede venir a mí, salvo que el Padre que me ha enviado, lo traiga».

Así pues, según nuestra doctrina, que consideramos católica, nunca se verificará que quien recibe el auxilio eficaz, no llegue a Cristo, ni que alguien llegue sin tener este auxilio; aunque siempre se verifique que todo el que se convierte, se convierte libremente y gracias a su elección, siendo también posible que no se convierta, hablando de manera absoluta. Sin embargo, no es composible que, una vez recibido el auxilio eficaz, no se convierta; de otro modo, no se verificaría aquello que dice el Señor: *todo lo que me da el Padre, viene a mí*; ni tampoco se verificarían los otros testimonios que hemos ofrecido para refutar las tres primeras afirmaciones de Molina, quien piensa que tan sólo en la libertad del hombre está hacer que los auxilios divinos sean eficaces o ineficaces, porque, de otra manera, como dice a menudo, no entendería cómo no se destruye la libertad humana. Responder a su ignorancia, para que no parezca ser el único sabio, no nos será difícil, cuando refutemos su quinta afirmación. No obstante, en el ínterin vamos a seguir defendiendo nuestra postura, demostrando la otra parte de la distinción, tal como nosotros la entendemos, con diversos testimonios.

4. San Cirilo, en *De adoratione et cultu in spiritu et veritate*, que es un diálogo con Paladio, hacia la mitad del libro, narrando la historia que aparece en el *Génesis*, cap. 19, de cómo Lot hubo recibido a los ángeles en señal de hospitalidad y cómo los ángeles hubieron cogido la mano de Lot y de su mujer e hijas, explicando místicamente este asimiento de manos, dice: «Para ti, Paladio, esta debe ser una prueba muy manifiesta de que Dios, salvador de todos los hombres, no sólo nos estimula con palabras y exhortaciones, que hace penetrar en nuestra mente para que nos apartemos del pecado, sino que también muestra para con nosotros una bondad tan grande que nos apoya con su ayuda eficaz, como así está escrito: *Cogiste mi mano derecha y me condujiste en tu designio*. Pues como la naturaleza del hombre no es muy noble, ni suficientemente apta para poder huir del mal, por ello, al mismo tiempo que en cierto modo Dios lucha con nosotros, también parece concedernos un doble beneficio, por una parte, persuadiéndonos con exhortaciones para que descubramos su ayuda y, por otra parte, haciendo que ésta prevalezca más fuerte de lo que el mal presente y violento podría prevalecer». Hasta aquí ha hablado San Cirilo.

De este testimonio llamamos la atención sobre lo siguiente. En primer lugar, San Cirilo, para explicar la ayuda eficaz, cita los *Salmos* 72, 24: «Cogiste mi mano derecha y me condujiste en tu designio»; aquí nosotros leemos: «y me condujiste en tu voluntad». Pues, sin duda, se puede hablar por igual de voluntad divina que de designio divino con respecto a aquello que Dios hace exteriormente, puesto que obra todo según el designio de su voluntad. En efecto, su ayuda eficaz no mendiga la eficacia a nuestra voluntad; de otro modo, no se diría: «me condujiste en tu voluntad y en tu designio»; sino que, más bien, se verificaría que la voluntad y el designio del hombre conducirían y aplicarían la ayuda de Dios a la acción que agrada a Dios; pues, según Molina, toda la ayuda de Dios es indiferente, tal como viene de Él, para la salvación o la condenación, puesto que es el hombre quien la determina, en virtud tan sólo de su libertad innata, y la aplica a la obra.

En segundo lugar, rogamos se preste atención a la distinción del doble auxilio que San Cirilo ofrece expresamente: con el primer auxilio, Dios estimula y excita las mentes de los hombres, a través de exhortaciones interiores, para que se alejen del pecado; con el segundo auxilio, el propio Dios salvador muestra para con los hombres una bondad tan grande que les apoya con su ayuda eficaz, que es una ayuda más fuerte que la primera, para que venzan eficazmente al pecado y que éste no prevalezca, siendo así arrebatados de su servidumbre. Ciertamente, no se puede hablar con mayor claridad contra Molina. Pues San Cirilo no distingue el doble auxilio de cualquier manera, sino que lo hace de modo que uno de los auxilios sea eficaz, no gracias a nosotros, sino gracias a Dios salvador, por cuya bondad nos apoya con su ayuda eficaz. Por tanto, nosotros no producimos en virtud tan sólo de nuestra libertad innata la eficacia de la ayuda divina, ya sea previniente, ya sea adyuvante, ya sea coadyuvante, sino que el propio Dios, en nosotros y con nosotros, obra para que obremos, porque obra todo según el designio de su voluntad, para que nos hallemos en la alabanza de su gloria. Pero Molina dice que Dios no obra nuestro creer *según el designio de su voluntad*, sino según el designio de nuestra voluntad, puesto que Él sólo habría presabido nuestra elección, pero no

habría decidido que aconteciese. Pero nosotros, igual que el apóstol San Pablo, declaramos que nuestro designio y nuestra elección son efectos del designio y del decreto de la voluntad divina; y por su bondad Dios convierte eficazmente a aquel de quien se compadece, proporcionándole el auxilio especial que no rechaza ningún corazón. De otro modo, ciertamente, no se verificaría aquello que San Pablo dice: «Para que nos hallemos en la alabanza de su gloria»; porque, aunque Dios otorgase el auxilio sin el cual no puede obrar el hombre, sin embargo, si el hombre lo determinase en virtud de su libertad innata y no por este auxilio decidiese creer, entonces, sin duda, esta creencia no alcanzaría la alabanza de la gloria de Dios, porque Dios no habría otorgado la eficacia al libre arbitrio mediante su auxilio gratuito y divino, sino que tal acto más bien alcanzaría únicamente la alabanza y la gloria del libre arbitrio, porque sólo en virtud de su libertad innata, gracias a la cual haría buen uso del auxilio, se convertiría a través de la fe en Cristo. Pero no pensaba así el apóstol San Pablo, cuando dijo: «Me gloriaré así, pero no por mí». Y también nuestro Señor Jesucristo nos enseña lo contrario, cuando dice en el *Evangelio* de San Juan 15, 4: «Así tampoco el sarmiento puede tener el fruto por sí mismo». Pero Molina encuentra el modo de que el libre arbitrio consiga el fruto por sí mismo, puesto que, según él, el buen uso del libre arbitrio no depende de los auxilios que el hombre recibe gracias a los méritos de Cristo, sino que, por su libertad innata, realiza con aquel auxilio la consumación de la obra. Sin embargo, es evidente que los méritos de Cristo no confieren al hombre esta libertad innata.

5. Además, en el *Enchiridion christianae institutionis* del concilio coloniense, en el tratado sobre el sacramento de la penitencia, folio 105, los Padres del concilio —cuando explican la *Epístola a los romanos* 9, 16: *No quiere, ni corre, quien lo desea*— reflexionan de la siguiente manera, diciendo: «Con estas palabras, San Pablo enseña que nuestra voluntad es completamente inútil e incapaz de querer el bien y, como viático, es del todo ineficaz sin la gracia de Dios misericordioso»[2]. Con estas palabras aquellos doctísimos Padres no quisieron negar que nuestra voluntad sea la que quiere y la que corre, sino que enseñan esto, a saber, la eficacia no proviene de nuestra propia voluntad, sino de la gracia de Dios. De otro modo, si nuestra voluntad hiciera que la gracia de Dios se volviese eficaz, esto es, si la gracia de Dios fuese ineficaz sin nuestra voluntad, no dirían que nuestra voluntad es inútil e incapaz de querer el bien —pues hablan del bien sobrenatural—, ni dirían que es ineficaz sin la gracia de Dios.

Por tanto, como Molina no reconoce ninguna eficacia en el propio auxilio gratuito de Dios, a no ser a partir del efecto —es decir, una vez recibido el propio auxilio suficiente, debe ser la voluntad la que quiera, en virtud de su libertad innata, hacer un buen uso de este auxilio, aunque podría no hacerlo, a pesar de haberle sido conferido tal auxilio—, entonces claramente se colige que hace recaer toda la eficacia en la naturaleza del libre arbitrio.

Contra esta doctrina también podríamos argumentar de la siguiente manera, si Molina quisiera negar la consecuencia que acabamos de presentar y decir que

---

(2) *Canones concilii Coloniensis*, ed. cit., fol. 99.

tampoco la propia voluntad es eficaz sin el mencionado auxilio de la gracia, y que, por ello, hablando con el máximo rigor, tampoco se debería decir que el hombre tan sólo en virtud de su libertad innata consiente con Dios, cuando lo llama y excita. Por esta razón argumentamos contra Molina lo siguiente. Ningún auxilio de Dios es eficaz de por sí, tal como viene de Él. Entonces, si el propio libre arbitrio tampoco es eficaz de por sí en virtud tan sólo de su libertad innata, debemos preguntar a Molina si uno recibe del otro la eficacia. Si Molina responde que la gracia recibe la eficacia del libre arbitrio, la consecuencia que inferimos será la adecuada, cuando alegamos que Molina únicamente reduce la eficacia de consentir con Dios, cuando nos llama, a la naturaleza del libre arbitrio. Sin embargo, si Molina responde que el libre arbitrio recibe la eficacia del auxilio de Dios, entonces argumentará en favor de nuestra doctrina, a saber, el propio auxilio, tal como viene de Dios, es eficaz para mover vigorosamente y de manera excelente al libre arbitrio, no sólo para que pueda consentir, sino también para que eficazmente consienta y elija para sí el bien que Dios preceptúa o decide. Pues sería asombroso que ni el auxilio de Dios, ni el propio libre arbitrio de por sí, fuesen eficaces, y ninguno de los dos recibiese del otro la eficacia, ni de algún tercero que les confiriese eficacia por su propia virtud y moción, y, sin embargo, se alcanzase de modo eficaz el efecto de consentir con Dios. Razonablemente Molina se revuelve hacia cualquier lado para huir de este argumento y que así no parezca que atribuye a la naturaleza del libre arbitrio más de lo que es justo; y, sin embargo, no puede huir sin que sus engaños salgan a la luz.

6. Sabemos que muchos varones de la Compañía de Jesús, especialmente doctos, detestan esta nueva concordia inventada por Molina. Pero vamos a presentar únicamente el testimonio de uno solo, que, antes de que Molina sacase su discordia a la luz pública, escribió unos comentarios al *Evangelio* de San Juan; se trata de Francisco de Toledo, de la Compañía de Jesús, cardenal de la Iglesia romana, a quien citamos con todo respeto. Este ilustrísimo, reverendísimo y sapientísimo varón, en sus comentarios a San Juan, anotación 20 —interpretando el versículo: *Nadie puede llegar a mí, a no ser que el Padre que me ha enviado lo traiga* (San Juan 6, 44); y respondiendo a las dudas que suscita la cuestión sobre la gracia de Dios y el libre arbitrio—, enseña lo siguiente, con estas palabras: «Estas dos proposiciones difieren en gran medida: *Todo aquel que el Padre me entrega, llega a mí*; y *Todo aquel que llega a mí, me lo entrega el Padre*. La segunda significa que el Padre entrega a todo aquel que llega a Cristo; la primera significa que aquellos a quienes el Padre entrega, llegarán a Cristo. No obstante, está claro que las dos son muy diferentes. Pues quien dice que el Padre entrega a todo el que llega, no quiere con esto decir que llegue todo aquel a quien el Padre entrega; pero quien dice que todo aquel a quien el Padre entrega, llega a Cristo, quiere decir que no hay nadie de los que entrega que no llegue. Por esta razón es evidente que no debe colegirse lo que sostiene San Juan Crisóstomo, esto es, que el Señor solamente quisiera dar a entender que nadie puede llegar a Cristo, salvo que lo ayude el auxilio de la gracia. En efecto, esto es verdadero; sin embargo, el Señor no solamente quiso decir esto. De otro modo, debería haber dicho lo siguiente: todo aquel que a mí llega, me lo entrega el Padre. Y no esto, sino que, de

manera diferente, dijo: todo aquel que el Padre me entrega, llega a mí. Porque no sólo llega aquel a quien el Padre entrega; pero si el Padre lo entrega, llega con toda seguridad, porque gracias al Padre puede llegar y también llega de hecho.» Así habla Francisco de Toledo. Y esto mismo es lo que nosotros argumentamos contra Molina, a saber, el auxilio entregado al hombre, tal como procede del Padre, no sólo confiere la posibilidad de poder llegar a Cristo, sino que también hace que de hecho el hombre llegue.

La segunda respuesta del cardenal es la siguiente: «Esta proposición, *Todo aquel que el Padre me entrega, llegará a mí*, no quiere decir que no lleguen también otros que el Padre no haya entregado, sino que tan sólo quiere decir que todos aquellos a quienes el Padre entrega, llegarán a Cristo. Si, en efecto, llegasen otros sin que el Padre los hubiese entregado, con tal que viniesen todos aquellos a quienes el Padre ha entregado, sería verdadera la siguiente proposición: *Todo aquel que el Padre me entrega, llega a mí.* Pero como, en realidad, nadie llega, salvo que el Padre lo entregue, por ello dice el Señor un poco más adelante: *Nadie puede llegar a mí, a no ser que el Padre lo traiga*». Así habla Francisco de Toledo. Y un poco más adelante dice: «El Señor muestra perfectamente que nadie puede llegar, salvo que el Padre lo entregue; y todo aquel a quien el Padre entregue, eficazmente e infaliblemente llegará. Y la duda propuesta al principio se debe a la diferencia que hay entre las dos proposiciones que hemos mencionado». Así habla Francisco de Toledo. Es manifiesto en qué gran medida se opone toda su disquisición a la doctrina de Molina, pues éste niega que la eficacia del auxilio provenga de Dios. Si esto fuese cierto, se verificaría que alguien a quien el Padre entrega, no llegaría a Cristo.

Igualmente, el citado cardenal, en su anotación 21, sostiene contra los maniqueos que no debe negarse el libre arbitrio del hombre en la conversión a Dios porque en las Sagradas Escrituras se dijese: «Nadie puede llegar a mí, a no ser que el Padre que me envía, lo traiga». Por ello dice lo siguiente: «No obstante, las Sagradas Escrituras utilizan esta expresión para explicar la eficacia de la vocación divina». Y un poco más adelante dice: «A este cambio que sólo gracias a la diestra divina es eficaz, se le llama *tracción*, pero no porque Dios arrastre a los hombres por necesidad y a la fuerza, pues de este modo su moción sería menos eficaz, sino porque de aquellas cosas que son las únicas que el hombre, de buen grado y queriendo, desea apasionadamente, de repente se convierte a causa de Dios a las contrarias». Así habla Francisco de Toledo. Llamamos la atención sobre lo que dice: «Este cambio es eficaz sólo gracias a la diestra divina». Ciertamente, esto no concuerda con la doctrina de Molina, quien no sólo no atribuye la eficacia a la diestra divina, sino que niega que ésta provenga de la diestra de Dios, pues la atribuye al libre arbitrio en virtud tan sólo de su libertad innata; sin embargo, San Cirilo atribuye esta tracción al Padre celeste, porque hace ver que se necesita de la naturaleza divina para creer y llegar a Cristo, y el propio cardenal lo cita.

7. Así pues, la distinción del auxilio gratuito de Dios en eficaz y suficiente no es un nuevo invento, sino que, antes bien, es una distinción necesaria para explicar los testimonios de las Sagradas Escrituras.

Y esto se prueba de la siguiente manera. La suficiencia del auxilio divino se debe a la propia naturaleza del auxilio, tal como viene de Dios, y así se dijo en la *Segunda epístola a los corintios* 3, 5: «Nuestra suficiencia nos la otorgó Dios». Por tanto, la eficacia del auxilio divino se debe a Dios. De otro modo, lo menos importante, es decir, la suficiencia, se atribuiría a Dios y a su gracia, y lo más importante y valioso se haría recaer en nuestra libertad natural; por nuestra parte, juzgamos que esto es impío, blasfemo y contrario a lo que leemos en *Salmos* 113, 9: «No a nosotros, Señor, no a nosotros, sino a tu nombre otorga la gloria». Pero, en cambio, quienes siguen la doctrina de Molina, se apoderan de la gloria debida a la gracia de Dios, al negar que su eficacia provenga de Él. Pues piensan que todo auxilio de la gracia divina es similar a la poción medicinal que, con toda la eficacia que se quiera, prepara un médico sabio para entregársela a dos enfermos; sin embargo, esta poción medicinal no tiene el mismo efecto de sanación en uno y en otro, sino que, más bien, uno sana y el otro muere a causa de la diferente complexión natural de uno y otro individuo. Uno, ciertamente, por las fuerzas de su naturaleza, aunque habiendo recibido también la virtud de la medicina, vence a la enfermedad; pero el otro, a causa de la debilidad de las facultades naturales de su virtud vegetativa, muere por estar más debilitado, a pesar de haber recibido la misma medicina. Así también, consideran que tal médico, a saber, Cristo, entrega la misma medicina a dos pecadores, de los cuales uno se dice que sana tras la buena cocción de su medicina espiritual, gracias a su libertad innata; mientras que el otro, en cambio, casi queriendo vomitar la misma medicina por su libertad innata, permanece en la enfermedad del pecado.

Nosotros, sin embargo, siguiendo a los Santos Padres, los sagrados concilios y los testimonios de las Sagradas Escrituras, consideramos que hay que venerar al médico celeste de forma más escrupulosa. Pues aunque declaremos que a veces Cristo confiere a muchísimos pecadores ciertos auxilios especiales medicinales que decimos que únicamente son suficientes y que el propio pecador, en virtud tan sólo de su libertad innata, transforma en ira —y así también San Pablo, en la *Epístola a los romanos* 2, 4-5, dice: *¿Ignoras que la bondad de Dios te conduce al arrepentimiento? Tú, sin embargo, por tu dureza acumulas cólera contra ti para el día de la cólera*—, no obstante, cualquier pecador que se convierte a Cristo, no lo consigue en virtud tan sólo de su libertad innata, por hacer un buen uso de los auxilios medicinales; por el contrario, afirmamos que se debe defender la salvación espiritual del pecador por la mayor eficacia de la medicina que el médico celeste aplica a su mente. Pues aunque no se deba negar que el libre arbitrio y el intelecto del hombre concurren de manera efectiva a las acciones sobrenaturales, ya que son potencias vitales y concurren vitalmente a las propias acciones, incluso a las sobrenaturales, sin embargo, afirmamos que, a través de la virtud sobrenatural de Dios, estas potencias se elevan y se hacen de orden sobrenatural por la moción divina, de tal manera que puedan producir las acciones necesarias para la justificación o para el aumento de la justificación. Sin embargo, esto no es aplicable al caso de la recepción de la medicina natural, ya que ésta es del mismo orden que la naturaleza sanable; por esta razón, la propia naturaleza es la causa principal de su sanación, que se produce con la ayuda de la medicina.

Pero, en cambio, el médico de nuestras almas aplica una medicina tal, cuando absolutamente quiere sanar, que cualquiera que la recibe, sana, como canta la Iglesia: *Sáname, Señor, y sanaré, sálvame y me salvaré* (*Jeremías* 17, 14). Pero es locura preguntarse por qué razón Dios confiere su medicina eficaz a un hombre antes que a otro. Pues consideramos, al igual que los Santos Padres, que la solución de esta cuestión sólo puede hacerse recaer en el beneplácito de la voluntad divina.

No obstante, de aquí tampoco se sigue que quien perece, o quien peca, o quien permanece en pecado, no perezca por su culpa, como vamos a mostrar en las refutaciones de los argumentos de Molina. Pues mucho menos se requiere para pecar que para hacer el bien, ya que para pecar es suficiente el libre arbitrio del hombre por sí mismo, porque es defectible por naturaleza. Y, por esta razón, aun siendo fortalecido e invitado por los auxilios sobrenaturales y las inspiraciones —gracias a los cuales se le representa la posibilidad de ser capaz de creer y obrar todo lo necesario para su salvación, ayudado por la virtud divina—, sin duda podría, por las fuerzas naturales de su libre arbitrio, no querer subordinarse a Dios y, consecuentemente, no recibir mayores auxilios. Así pues, no es necesario que el hombre reciba el auxilio eficaz antes de pecar —pues si lo recibiese, no pecaría—, sino que basta que, siéndole posible al hombre recibir tal auxilio, no quiera recibirlo y lo rechace. Ciertamente, así se verificaría que tal hombre, hablando de manera absoluta, pudo creer y estaba obligado a creer, pero por sus fuerzas no quiso creer.

8. Todo lo que acabamos de decir pueden confirmarlo las conclusiones a las que llegó el concilio de Maguncia celebrado en el año del Señor de 1549; pues en el capítulo 8, sobre la caridad y las buenas obras, se dice: «Las buenas obras de los justificados son efectos de la gracia de Dios y tienen lugar gracias al Espíritu Santo, que mueve y ayuda. En efecto, estas obras no deben valorarse según las fuerzas humanas, sino según la dignidad que poseen gracias al Espíritu Santo, que es motor y causa de toda buena obra. Pues las fuerzas humanas tienen que debilitarse para que no se considere también despreciable la gracia de Dios. De este modo, en la realización de la buena obra, hay que rebajar la facultad del hombre, para que así pensemos que el movimiento del Espíritu Santo no sólo es eficaz en nosotros, sino también valioso ante Dios». Esto se dijo en el concilio[3]. Si se admite todo esto, nuestra censura de las cuatro afirmaciones de Molina en modo alguno se juzgará severa e inicua.

Además también debemos añadir la antigua y común distinción de los escolásticos sobre el mérito y la satisfacción de Cristo en cuanto a la suficiencia o la eficacia de los auxilios; en esta distinción los escolásticos muestran de manera sobrada que, por su propia naturaleza, la razón del auxilio suficiente y del auxilio eficaz es la misma. Pues por todos murió Cristo en cuanto a la suficiencia de su redención; sin embargo, su redención no tiene eficacia en todos los hombres, sino solamente en algunos, de quienes Cristo dijo: «Padre, de los que me has dado, no he perdido a ninguno» (San Juan 18, 9). Pero en otros la redención de

(3) *Acta conciliorum*, tom. 9, Parisiis 1714, col. 2116.

Cristo resultó eficaz para su justificación, aunque, sin embargo, no hizo que obtuviesen el don de la perseverancia, exceptuando a los predestinados, sobre quienes, como si fuesen ovejas, Cristo dijo: «Nadie las arrebatará de mi mano, del mismo modo que nadie puede robar de la mano de mi Padre» (San Juan 10, 28). Por consiguiente, la eficacia de los auxilios de la gracia proviene de Dios y no del libre arbitrio. Así pues, no debe considerarse que la diferencia entre los predestinados solamente radica en la presciencia divina del buen uso del libre arbitrio, sino que depende de la misericordia divina y de la omnipotente mano de Dios, de quien dice David: «Me salvó porque me quería» (*Salmos* 17, 20); «humillémonos, pues, bajo la poderosa mano de Dios, para que nos exalte» (*Primera epístola* de San Pedro 5, 6); y «no quisimos saber más que lo que es conveniente saber» (*Epístola a los romanos* 12, 3).

Capítulo décimo

En el que finalmente se muestra, con las oraciones habituales de la Iglesia, que, según la fe católica, debe afirmarse que el auxilio de Dios es eficaz de por sí, tal como proviene de Él

1. San Agustín, en *De dono perseverantiae*, desde el cap. 4, que deberían leer atentamente los jueces de esta causa, argumenta junto a San Cipriano de muchas maneras contra los pelagianos. Pero ahora fijémonos en el discurso que San Agustín y San Cipriano ofrecen comentando esta petición: *No nos dejes caer en la tentación*. En efecto, dice San Agustín, en el cap. 6: «Así pues, cuando decimos a Dios: *no nos dejes caer en la tentación*; ¿no estamos diciendo: no permitas que caigamos?... Y esto lo dijo así San Cipriano: *No permitas que caigamos en la tentación*... Por tanto, vivimos más seguros, si atribuimos todo a Dios, en vez de encomendarnos en parte a Él y en parte a nosotros. Y esto mismo ya lo vio ese venerable mártir que fue San Cipriano. Pues, comentando la misma petición, dice un poco más adelante: *Cuando pedimos no caer en la tentación, nos acordamos de nuestra debilidad e inutilidad, mientras rogamos que nadie se alabe insolentemente, que nadie se arrogue nada soberbia y jactanciosamente y que nadie se otorgue la gloria de su confesión o de su sufrimiento, pues el propio Señor, enseñando humildad, dijo: Vigilad y orad para no caer en la tentación*... Para que, mientras preceda nuestra confesión humilde y sumisa y todo se atribuya a Dios, cualquier cosa que pidamos suplicantemente con temor de Dios, por su propia piedad, éste la conceda. Por tanto, si no hubiese otras enseñanzas, esta oración dominical bastaría para la causa de la gracia que defendemos, porque no tenemos nada de lo que gloriarnos como nuestro.» Hasta aquí ha hablado San Agustín[1].

---

(1) SAN AGUSTÍN, *De dono perseverantiae*, caps. 6-7. MIGNE, *P. L.*, 45, 1000-1001. *Cf.* SAN CIPRIANO *apud* MIGNE, *P. L.*, 4, 555.

Que juzgue ahora Molina si en la conversión del pecador, en la observancia del precepto y en la victoria sobre las tentaciones, todo debe atribuirse a Dios o bien al hombre en parte y en parte a Dios. Ciertamente, Molina y sus colegas no entienden de la misma manera que San Agustín y San Cipriano cómo se puede explicar esta petición: *Y no nos dejes caer en la tentación.* Pues si el libre arbitrio determina en virtud de su libertad innata el buen uso de los auxilios previnientes e incluso el propio hombre aplica los auxilios adyuvantes gracias a su libertad natural, ¿qué pide a Dios cuando dice: *No nos dejes caer en la tentación*? Pues si Dios no confiriese ningún auxilio eficaz de por sí, con el que nadie pecara una vez recibido, sino que todo auxilio fuese indiferente de por sí, en vano pediría el hombre lo que a nadie se da. Y, de hecho, según Molina, sucede que, habiendo recibido iguales auxilios, un hombre cumple los mandatos y otro, sin embargo, peca.

Ciertamente, nosotros defendemos lo mismo que afirma San Agustín: «Si no hubiese otras enseñanzas, esta oración dominical bastaría para la causa de la gracia que defendemos, porque no tenemos nada de lo que gloriarnos como nuestro». Pero Molina atribuye mucho a los hombres, para que así se puedan gloriar de ello como propio, a saber, de su sola e innata libertad, puesto que, según Molina, es el hombre quien, haciendo un buen uso del auxilio divino de la gracia de Dios, ya sea previniente, ya sea adyuvante, hace que se vuelva eficaz este auxilio, que de por sí, tal como proviene de Dios, no es eficaz. Y muchas otras cosas dice San Agustín en el cap. 7, pero, no obstante, para no alargarnos, las omitimos. De todas maneras, vamos a mencionar algo que dice en el cap. 7: «En adelante, que la Iglesia no espere disputas penosas sobre este asunto, sino que, antes bien, preste atención a sus oraciones habituales. Pues la Iglesia reza para que los incrédulos crean; y, por ello, Dios los convierte a la fe. Reza para que los creyentes perseveren; y, por ello, Dios les otorga perseverancia hasta el final». Así habla San Agustín. Con estas palabras, San Agustín enseña que el propio Dios realiza eficazmente con su gracia la conversión de aquellos que se convierten y no espera al movimiento natural del libre arbitrio.

2. Pero consecuentemente vale la pena añadir a la doctrina de San Agustín algunas oraciones de la Iglesia en las que se pide el auxilio eficaz al propio Dios. Principalmente, en la vigilia de Pentecostés, en la primera oración de la misa, la Iglesia reza así: «Dios, tú que ofreciste al género humano ejemplos de obediencia en las penalidades de Abraham, tu siervo, concédenos tu ayuda y así destruiremos los vicios de nuestra voluntad y cumpliremos en todo la rectitud de tus preceptos»[2]. He aquí que la Iglesia no sólo pide el auxilio sobrenatural, para que los hombres puedan destruir los vicios de su voluntad, sino que también pide su destrucción actual y el cumplimiento de los preceptos. Por tanto, el auxilio eficaz que la Iglesia pide proviene de Dios. De otro modo, en efecto, prudentemente no pediría aquello que el hombre ya tendría en virtud de su libertad innata, a saber, hacer un buen uso de los auxilios divinos recibidos.

Igualmente, el sexto domingo después de Pentecostés, la Iglesia reza así: «Dios, puesto que posees la excelencia de las virtudes en grado sumo, introduce

(2) *Missale romanum.*

en nuestros pechos el amor de tu nombre y aumenta en nosotros el fervor religioso, para que consigamos de manera eficaz lo que fielmente te rogamos». He aquí que la Iglesia pide la eficacia a Dios. Que diga ahora Molina si el buen uso del libre arbitrio se cuenta entre los bienes excelentes que pedimos a Dios. Pues si se contase, sería necesario decir que Dios eficazmente fortalece este buen uso a través de su gracia; y, por ello, no haríamos eficaz a la gracia previniente y concomitante por nuestra libertad innata.

Lo mismo dice la Iglesia el octavo domingo: «Te rogamos, Señor, danos siempre disposición de espíritu para saber cuál es el comportamiento recto y propicio y obrar en consecuencia, para que así quienes sin ti no podemos existir, tengamos fuerzas para vivir según tus preceptos». ¿Quién no entiende que la disposición de espíritu que pide la Iglesia, para que sepamos y obremos el recto comportamiento, es el ímpetu y la moción eficaz provenientes del Espíritu Santo?

Igualmente, el duodécimo domingo la Iglesia reza: «Dios omnipotente y misericordioso, por cuya obra tus fieles te sirven digna y honorablemente, te rogamos ayúdanos para que podamos correr sin tropiezos hacia tus promesas». ¿Se puede hablar con mayor claridad para reprimir la osadía de Molina, quien piensa que nosotros erramos en materia de fe, porque mantenemos que en virtud del propio auxilio gratuito podemos servir a Dios digna y honorablemente? ¿Cómo puede concordar con la oración eclesial el que, en virtud de su libertad innata, *un hombre*, con un auxilio igual, o quizás menor, que el recibido por otro hombre, agrade a Dios y, sin embargo, este otro hombre, incluso con un auxilio mayor, le desagrade y, tras pecar, se caiga de la gracia de Dios? Pero, en verdad, la Iglesia reconoce que gracias al don de Dios corremos sin tropiezos.

Además, el decimosexto domingo reza: «Te pedimos, Señor, tu gracia nos prevenga y nos acompañe y continuamente nos permita aplicarnos a buenas obras». Por tanto, la gracia del auxilio actual no sólo nos previene, sino que también nos permite de por sí aplicarnos a buenas obras.

Igualmente, el domingo vigesimosegundo la Iglesia reza: «Dios, refugio nuestro y virtud, atiende a las preces piadosas de tu Iglesia, autor de la piedad, y danos fuerzas para obtener eficazmente lo que fielmente te pedimos». He aquí nuestro argumento demostrativo: Nosotros pedimos a Dios nos conceda la buena obra; pero la Iglesia, por su parte, dice y pide que lo que pedimos fielmente, lo obtengamos eficazmente; por tanto, la eficacia de aquello que pedimos, esto es, de la buena obra, se debe a la gracia de Dios y llega de Él mediante el auxilio de su gracia; y no sucede, como dice Molina, que, en virtud tan sólo de su libertad innata, un hombre haga buen uso de los auxilios de la gracia que le han sido concedidos.

Igualmente, el cuarto domingo después de Pentecostés, la Iglesia reza así: «Tras ofrecerte, Señor, nuestras oraciones, te pedimos aplaques tu ira y dirijas hacia ti, de manera propicia, nuestras rebeldes voluntades». Y antes de la comunión reza: «Y hazme obedecer siempre tus mandatos». Este modo de hablar no apela a la violencia, sino a la poderosa eficacia de la gracia divina, que de modo excelente vence a la voluntad humana, que de otra manera sería rebelde, pero que elige pedir a Dios que aplaque su ira.

3. Finalmente, entre estas oraciones merece la pena recordar cierta oración solemne que se pronunció en un concilio provincial, bajo la autoridad del Papa Benedicto VII y del emperador Enrique II, en el año del Señor de 1023. La oración del pontífice fue la siguiente: «Te rogamos nos asistas, Señor Espíritu Santo, a nosotros, rehenes de la ferocidad del pecado, pero congregados especialmente en tu nombre, ven a nosotros y dígnate penetrar en nuestros corazones. Enséñanos qué hacer, muéstranos adónde ir, obra lo que hagamos. Sé la salvación y el inspirador y el ejecutor de nuestros juicios, porque, junto a Dios Padre y a su Hijo, posees nombre glorioso; no permitas que seamos perturbadores de la justicia, tú que amas la ecuanimidad de la suma verdad, para que la ignorancia no nos arrastre a la izquierda de Dios; que no nos doblegue ningún agasajo, ni nos corrompa la aceptación de un cargo o un beneficio, sino que, antes bien, únenos a ti eficazmente con el don de tu sola gracia, para que seamos uno en ti y en nada nos desviemos de la verdad, porque reunidos en tu nombre, así defendemos en todo la justicia, al ser guiados por la piedad, de tal modo que no disienta en nada nuestro pensamiento de ti y en el futuro consigamos premios eternos por nuestras buenas obras. Por nuestro Señor...»[3]. Hasta aquí citamos la oración del pontífice en el concilio celebrado hace casi seiscientos años. Juzgamos superfluo ya demorarnos más en estas cuestiones.

Ciertamente, si la doctrina de Molina fuese verdadera, esta oración parece que no debería imitarse, sino más bien corregirse. En efecto, ¿cómo concuerdan las palabras de la oración del pontífice *—únenos a ti eficazmente con el don de tu sola gracia, para que seamos uno en ti y en nada nos desviemos de la verdad—* con las afirmaciones de Molina? Pues éste niega que el auxilio de la gracia posea eficacia de por sí, tal como proviene de Dios, ya que la eficacia se debería tan sólo a la libertad innata del hombre que quiere hacer un buen uso del auxilio de la gracia de Dios. Que el Señor juzgue su causa e ilumine eficazmente con su don de gracia a los sagrados jueces, para que dictaminen su fallo cuanto antes, por el honor de la gracia de Cristo, y así quiten de en medio los nuevos dogmas y corrijan y repriman a los nuevos concordantes.

Hasta aquí ya se ha dicho bastante sobre las cuatro afirmaciones de Molina, que son las más importantes y que se han mostrado como causa de todo este litigio.

---

(3) MANSI, 19, 401.

Capítulo undécimo

En el que se comienza a mostrar que, a causa de una mala definición de libre arbitrio, a Molina y a Francisco Suárez se les presentó la ocasión de negar la eficacia de la gracia divina y de la predestinación

1. Si los teólogos mencionados prestasen atención al consejo del apóstol San Pablo o, más bien, al precepto que contiene la *Epístola a los romanos* 12, 3, quizás penetrasen por la vía digna que frecuentaron Santo Tomás y sus discípulos. En efecto, dice San Pablo: «Ciertamente, por la gracia que me ha sido entregada, os digo a todos vosotros que no pretendáis saber más de lo que es conveniente saber, sino que, más bien, sepáis lo justo que hay que saber». El propio San Pablo fue un ejemplo aventajado en esto, porque, cuando escribía en el cap. 9 sobre la predestinación de Jacob y la reprobación de Esaú, inspirado por el Espíritu Santo, tras contemplar el profundo abismo de los designios de Dios, finalmente, casi arrebatado por un éxtasis divino, clamó en favor de la humildad, diciendo: «¡Oh, abismo de la riqueza, de la sabiduría y de la ciencia de Dios! ¡Cuán insondables son sus designios e inescrutables sus caminos! En efecto, ¿quién conoció el pensamiento del Señor? ¿O quién fue su consejero? ¿O quién le dio primero, que tenga que ser retribuido por Él? Porque de Él, para Él y por Él son todas las cosas. Sea para Él la gloria por los siglos de los siglos». Así habló San Pablo.

Ahora, sin embargo, en nuestros tiempos, que Dios nos perdone, han surgido algunos que quieren saber más de lo que es conveniente saber, a quienes no les asusta la profundidad y la insondabilidad de los designios de Dios sobre la diferencia entre la predestinación de Jacob y la reprobación de Esaú, y quieren reducir esta diferencia tan sólo a la libertad innata de los hombres, como fundamento primero. De este modo, aunque no reconozcan el mérito en la propia naturaleza del libre arbitrio, sin embargo, admiten, como ellos mismos se persuaden, que la razón por la que Dios predestina a un hombre antes que a otro se debe a la presciencia que tiene del buen uso de su libre arbitrio, aunque, no obstante, en la *Epístola a*

los romanos 11, 25, San Pablo dijese: «Pues no quiero, hermanos, que ignoréis este misterio, para que no os tengáis por sabios, pues la ceguera parcial durará en Israel hasta que todo el mundo entre». No obstante, estos nuevos concordantes quieren tenerse por sabios y así explican abiertamente la razón de la diferencia entre la iluminación de los gentiles y la ceguera de los judíos tan sólo por la libertad innata de los hombres: naturalmente, porque Dios presupo que los gentiles, puestos en un determinado orden de cosas, harían un buen uso de las inspiraciones divinas y que, por el contrario, algunos hombres del pueblo judío, incluso habiendo recibido mayores auxilios de la gracia divina, se cegarían a causa de su propia libertad. Razonablemente, si esto fuese así, en vano habría proclamado San Pablo aquel profundo misterio, cuando dijo: «¡Oh, abismo de la riqueza!...». Pues entonces, podríamos decirle: ¿qué gritas, apóstol, maestro de gentiles? Sin embargo, he aquí que ciertos varones atribuyen abiertamente la razón de la diferencia entre los que han sido predestinados y los que no lo han sido tan sólo a la innata libertad humana, cuyo buen o mal uso únicamente lo habría conocido Dios con su presciencia; pues Dios no les habría predestinado con su decreto absoluto y con el designio de su voluntad. No obstante, por nuestra parte, sostenemos que, a través de su designio, Dios ha querido y ha decidido irrevocablemente desde la eternidad permitir los malos actos o que se hagan buenas obras. Ciertamente, el error en el que incurre Molina está muy alejado de la doctrina que defendemos. En efecto, nosotros confesamos de buen grado nuestra ignorancia, ya que no queremos saber más de lo que es conveniente saber, sino que tan sólo queremos saber lo justo. Ciertamente, la sobriedad es contraria al vicio de la ebriedad, puesto que beber vino en exceso es nocivo para la cabeza. Así, hay hombres que, dejándose llevar por la dulzura del vino, beben más de lo conveniente y pierden el juicio de la razón. Y no de otro modo nos parece que actúan aquellos a quienes, no contentos con un saber modesto sobre los misterios de la fe y las cosas divinas, manifestándose como osados escrutadores de la majestad divina, les ahoga su propia vanidad, como se dice en *Proverbios* 25, 7: «Al igual que si alguien come mucha miel, de ello nada bueno se seguirá para él, del mismo modo, al escrutador de la majestad divina le ahogará su propia vanidad». Esta curiosidad excesiva es el precipicio de los soberbios. Este fue el inicio de todas las herejías, sobre todo de la pelagiana y la luterana, porque en asuntos de fe quisieron saber más de lo que es conveniente saber y establecieron nuevos dogmas, con los cuales Pelagio y Lutero se satisficieron y atrajeron hacia sí a otros como discípulos de su soberbia.

2. No distan de ese peligroso precipicio nuestros modernos teólogos, quienes, jactándose de haber hallado una nueva concordia y tratando de persuadir con sus dogmas a todos aquellos que se dejan guiar por la curiosidad, debilitan la gracia de Dios, para exaltar sobremanera el libre arbitrio del hombre. En nuestros tiempos, Luis de Molina y algunos otros, que ojalá no perteneciesen al instituto de clérigos de la Compañía de Jesús, han osado sostener tal doctrina y tratan de persuadir a los demás. La razón principal de su osadía es, según dicen, que no pueden entender, ni es inteligible, cómo se salva la libertad de la voluntad humana, si los auxilios de la gracia divina, según sostiene la doctrina común de los teólo-

gos, son de por sí, tal como provienen de Dios, eficaces para la acción de la voluntad. Pues dicen que nosotros, argumentando de esta manera, suprimimos la libertad del hombre para realizar los actos de fe, de esperanza, de caridad y actos similares, y que sólo salvaguardamos su carácter voluntario y espontáneo. Sin embargo, ellos, afirmando que los auxilios de la gracia divina no son eficaces de por sí, sino sólo en virtud del propio libre arbitrio, creen mostrar fácilmente cómo se salva la libertad humana en las acciones mencionadas. Por el contrario, nosotros les objetamos que es menos inteligible de qué manera pueda ser Dios causa perfecta de bondad infinita, si de cualquier bien, y más del máximo bien, que se encuentra en el hombre, no fuese el propio Dios con su influjo la principal causa eficiente y no moviese eficazmente a la causa segunda, como es el libre arbitrio, al efecto de creer, de tener esperanzas y de amar. Por lo cual, afirmamos firmemente tanto la libertad humana como la eficacia de los auxilios de la gracia y negamos la consecuencia que infieren los luteranos, esto es, la inexistencia del libre arbitrio a causa de la perfección de la providencia divina, la predestinación y los auxilios de la gracia eficaz. Igualmente, contra los pelagianos y sus epígonos negamos la consecuencia que infieren, pues éstos, al oponerse al consecuente, se oponen también al antecedente de la siguiente manera: Hay libre arbitrio; por tanto, la predestinación, la providencia divina y la eficacia de la gracia no son tan perfectas como San Agustín, Santo Tomás, los Padres citados y nosotros mismos defendemos. Por lo cual, juzgamos que esta dificultad debe resolverse acudiendo a la definición legítima de libre arbitrio, que Molina ignora.

Capítulo duodécimo
En el que ofrecemos la mala definición de libre arbitrio que defienden Molina y sus seguidores

1. De las definiciones de libre arbitrio Molina y los suyos han escogido una que no aparece en Aristóteles, ni en Santo Tomás, ni en el Maestro de las *Sentencias*, sino en Almain y en ciertos nominalistas de su misma condición. Además, incluso mal entendida, la sitúan como fundamento permanente para edificar su nueva concordia.

Es la definición que Molina presenta brevísimamente en su *Concordia*, d. 2, § 3, pág. 12: «Libre arbitrio es aquello que, puestos todos los requisitos para actuar, puede actuar y no actuar; o bien puede actuar de una manera lo mismo que de la contraria». Francisco Suárez, de la Compañía de Jesús, defiende la misma definición en cierto manuscrito redactado en lengua vulgar, que circulaba por Salamanca de mano en mano y que fue denunciado a los Padres del Santo Oficio y entregado por algunos tomistas. El título de este escrito era *En defensa de la Compañía cerca del libre albedrío*. De este modo, Suárez atribuye su doctrina y la de Molina a la Compañía, cuando, sin embargo, es notorio que en la Compañía misma hay gran número de varones seguidores de la doctrina antigua que piensan lo mismo que Santo Tomás y los tomistas.

2. Ahora bien, para una mayor comprensión de la definición que han elegido, les debemos preguntar qué quieren decir con estas palabras: «puestos todos los requisitos para actuar». Pues si se refieren a todos los requisitos anteriores a que la propia acción libre tenga lugar, se verifica claramente que la voluntad hasta ese momento permanece indiferente para obrar o para no obrar. Sin embargo, de aquí no se sigue ninguna objeción contra nuestra doctrina, porque el auxilio de Dios que nosotros defendemos que es eficaz de por sí, tal como viene de Dios, no se incluye entre los requisitos anteriores a que la acción libre tenga lugar, sino entre los requisitos simultáneos a la propia acción libre de la voluntad que elige lo que Dios preceptúa o determina. Pero si se refieren a todos los requisitos en el momento mismo en que se produce la elección, es completamente falso que, una vez puestos todos estos requisitos, sea composible que el hombre no elija el bien que

Dios preceptúa o determina. No obstante, hemos dicho que es incomposible y no simple y absolutamente que no sea posible que la voluntad no elija lo que Dios preceptúa o que quiera lo opuesto, porque hablamos de imposibilidad en sentido compuesto, e inmediatamente vamos a explicar de manera evidente qué queremos decir.

Ahora, por el momento, vamos a mostrar de qué manera tan deficiente y confusa entienden nuestros adversarios la definición mencionada. Pues hay un requisito constante para que la voluntad elija: que por naturaleza le precedan el dictamen y el mandato de la razón humana. Y, sin embargo, con este mandato de la razón se determina de tal modo la elección de la voluntad, que es imposible que la voluntad no elija, encontrándose bajo tal mandato de la razón. Por tanto, no se verifica que el libre arbitrio sea aquello que, puestos en el propio momento de la acción todos los requisitos concomitantes a la acción libre, puede actuar y no actuar en sentido compuesto. Pues implica contradicción que, encontrándose bajo tal mandato, la voluntad no elija. Y a esto lo llamamos «sentido compuesto», pero nuestros adversarios no lo quieren entender. Pues se habla de «sentido compuesto» en composiciones y expresiones de esta naturaleza, pero no para componer la posibilidad de un acto con la posibilidad de no actuar o de llevar a cabo el acto contrario. Ciertamente, dos posibilidades se pueden verificar simultáneamente; por ejemplo, estos dos enunciados son verdaderos al mismo tiempo: Pedro posiblemente corre y Pedro posiblemente no corre; más aún, la oración copulativa que forman es siempre necesaria. Además, tampoco componemos en sentido compuesto cuando hablamos de componer la propia posibilidad de un acto contrario o de la no ejecución de este acto con el otro acto contrario; de este modo, efectivamente, es posible realizar una composición; por ejemplo, esta oración copulativa puede ser verdadera: Pedro está sentado y Pedro posiblemente no está sentado. Pero, finalmente, cuando decimos que en sentido compuesto no se puede verificar que, encontrándose bajo algún auxilio divino o moción divina, la voluntad pueda no obrar, componemos la existencia del auxilio con la no operación de la voluntad y no con la posibilidad de no obrar, que decimos es incomposible con tal auxilio. Pues esta oración copulativa se puede verificar: Dios mueve el libre arbitrio con su auxilio eficaz y el libre arbitrio posiblemente no elige; porque cada uno de los enunciados de esta oración copulativa no destruye al otro, ya que el primer enunciado es contingente y el segundo es modal necesario, y por ello son simultáneamente composibles. Por tanto, juzgamos imposible la composición de un solo acto, a saber, la moción eficaz de Dios, con el acto contrario o con la no ejecución de este acto.

Santo Tomás también utiliza este modo de hablar en la *Suma teológica*, 1. 2, q. 10, a. 4 *ad tertium*, cuando dice: «Si Dios mueve la voluntad hacia algo, es imposible que la voluntad no se mueva hacia ello. Sin embargo, no es imposible en términos absolutos. De aquí no se sigue que la voluntad se mueva por necesidad a causa de Dios». Así habla Santo Tomás. Por ello, según Santo Tomás, la necesidad de consecuencia no impone en términos absolutos una necesidad de consecuente, como también enseña en la *Suma teológica*, 1, q.

19, a. 6, donde muestra cómo la voluntad divina siempre se cumple; y en el a. 8 enseña lo siguiente: «Como la voluntad divina es eficacísima, no sólo sucede que acontece aquello que Dios quiere que acontezca, sino que acontece del modo que Dios quiere que acontezca». Y en la solución del primer argumento, sostiene que una necesidad condicional se impone a las cosas queridas por Dios, y así dice: «Es necesario que esta oración condicional sea verdadera: Si Dios quiere esto, es necesario que esto acontezca». Y en la solución del segundo argumento dice: «Porque a partir de esto mismo —a saber, nada se opone a la voluntad divina—, se sigue que no sólo acontece aquello que Dios quiere que acontezca, sino que acontece de manera contingente o necesaria lo que quiere que así acontezca».

3. A partir de esta doctrina, que traemos a colación no sólo a causa de la autoridad de Santo Tomás, sino porque demuestra sus conclusiones según el modo lógico, metafísico y teológico, es fácil advertir cuán erróneamente entienden nuestros adversarios la afirmación con la que tratan de definir el libre arbitrio, cuando dicen que, puestos todos los requisitos para actuar, es simultáneamente composible que con ellos el libre arbitrio no actúe o bien actúe de manera contraria. Nosotros, no obstante, negamos que semejante composición sea posible, esto es, que Dios mueva con su auxilio eficaz a la voluntad a que elija y la voluntad no elija aquello que Dios quiere que elija. De modo similar, juzgamos que también es imposible que alguien que haya sido predestinado, no se salve, aunque esta oración copulativa sea verdadera: Pedro ha sido predestinado y Pedro posiblemente no se salve.

Nos avergüenza detenernos ahora en un punto tan insignificante, pero combatimos un vicio con otro vicio. Pues debemos recordar las enseñanzas de los dialécticos, para que así se revelen como sofísticas las argumentaciones que nuestros adversarios esgrimen contra nosotros. Porque si sus argumentaciones fuesen correctas, también podrían probar con su modo de argumentar que Dios no conserva libremente el mundo, pues dirían: Agente libre es aquel que, puestos todos los requisitos para actuar, puede actuar y no actuar; pero Dios, puestos todos los requisitos para conservar el mundo, no puede no conservarlo, si hablamos en sentido compuesto, de lo que se burlan nuestros adversarios: por tanto, no conserva libremente el mundo. La menor se demuestra así: el único requisito para la conservación del mundo es que Dios desde la eternidad haya decidido con su designio conservarlo; pero una vez decidido esto, implica contradicción que Dios entonces no conserve el mundo, sino que lo aniquile; por tanto, sería correcta la consecuencia de que entonces Dios no conserva libremente el mundo. Nosotros a este sofisma respondemos fácilmente que no es necesario para que se pueda hablar de acción libre que se pueda verificar que ésta no se dé, puestos todos los requisitos, sino que es suficiente, hablando en términos absolutos, que posiblemente no tenga lugar esta acción, si la verdadera forma y fundamento del libre arbitrio no están ausentes. Pues no establecemos la razón de la libertad en que el agente actúe y posiblemente no actúe; pues el animal vive y posiblemente no vive. Efectiva-

mente, esta oración copulativa es verdadera. Por lo cual, nuestros adversarios paralogizan en extremo, al creer que nosotros atribuimos a nuestro libre arbitrio únicamente un carácter voluntario y espontáneo al actuar, pero no libre. Y para no extendernos en exceso, vamos a establecer la definición legítima de libre arbitrio, que nadie puede negar.

Capítulo decimotercero
En el que se establece la definición legítima y necesaria de libre arbitrio

1. Roberto Belarmino, de la Compañía de Jesús, en sus *Disputationes de controversiis christianae fidei*, 3, cap. 11, sobre la gracia y el libre arbitrio, y lib. 3, cap. 3, distingue cinco definiciones de libre arbitrio y ninguna de ellas es la que usan Molina y Suárez, a saber, puestos todos los requisitos para actuar... Pero, finalmente, elige la quinta definición, que piensa se colige de la doctrina de Santo Tomás bajo esta forma: «Libre arbitrio es la libre potestad, atribuida a la naturaleza inteligente, para gran gloria de Dios, de elegir de entre aquello que conduce a algún fin una cosa antes que otra o de aceptar una y la misma cosa o, en virtud de su arbitrio, de desdeñarla»[1]. Esta definición la explica a su manera más ampliamente en aquel capítulo.

Pero, según nuestro juicio, la definición de Belarmino no es artificiosa, sino en parte superflua y confusa y en parte limitada. Pues, como Dios posee formalmente libre arbitrio, éste debería definirse de modo universal, aunque análogo, para que se pudiese aplicar tanto a Dios como a las criaturas, que fueron creadas a imagen de Dios gracias a la potestad de su libre arbitrio. Y la confusión de la definición mencionada se debe a que en la propia definición aparecen las dos palabras que componen el término que se pretende definir, pues se utilizan las expresiones «libre potestad» y «en virtud de su arbitrio»; ciertamente, este es el gran error que hay que señalar en las definiciones de los dialécticos. Por tanto, como hay que resolver todas las dudas que surgen sobre cada una de las expresiones de la definición, es necesario explicar la definición legítima de libre arbitrio. Y, ciertamente, en Aristóteles no aparece la expresión «libre arbitrio», sino que tan sólo encontramos «elección» y «decisión», que, junto a sus propiedades, aparecen definidas; de ellas se puede colegir la definición del libre arbitrio del hombre.

2. Por tanto, nosotros, ya que consideramos según la fe católica que Dios tiene libre arbitrio, así como ciencia y sabiduría, defendemos la siguiente defini-

---

(1) BELARMINO, Roberto, *Opera*, ed. Vivès, t. 5, Parisiis 1873, p. 583.

ción de libre arbitrio, para no excluirlo como atributo divino. Nuestra definición es esta: «LIBRE ARBITRIO ES LA FACULTAD DEL INTELECTO Y DE LA VOLUNTAD DE ACTUAR O DE NO ACTUAR, O DE PERSEGUIR UNA COSA U OTRA». Esta definición aparece en el libro de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, d. 24, § [cap.] 3. Sin embargo, nosotros usamos la palabra «intelecto» donde el Maestro de las *Sentencias* habla de «razón». Pues él definía el libre arbitrio humano y, por ello, decía que era: «la facultad de la razón y de la voluntad». Y añadía: «por la que se elige el bien con ayuda de la gracia, o el mal si la gracia desaparece». Y posteriormente, en la d. 25, dice: «al definir el libre arbitrio, se habla de la voluntad, porque voluntariamente... puede ser llevado hacia aquellas acciones que puede juzgar buenas o malas». Así habla el Maestro de las *Sentencias*[2]. Pero lo cierto es que la razón formal de la voluntad no consiste en poder pecar —como demuestra Santo Tomás en la *Suma teológica*, 1, q. 62, a. 8 *ad tertium*, en 2. 2, q. 88, a. 4 *ad primum*, y en sus *Comentarios a las Sentencias*, 1, d. 42, q. 2, a. 1 *ad tertium*, y especialmente San Anselmo en su *Dialogus de libero arbitrio*, cap. 1—, sino que, antes bien, el poder pecar supone la máxima imperfección y debilidad del libre arbitrio, porque, ciertamente, de por sí y tal como lo crea Dios, el libre arbitrio posee tal condición e inclinación hacia el bien que, incluso cuando peca, no tiende formalmente hacia el mal, sino que siempre se mueve bajo alguna consideración del bien, como enseña Santo Tomás en la *Suma teológica*, 1, q. 63, a. 1 *ad quartum*. Sin embargo, la verdad es que el libre arbitrio creado es defectible por naturaleza y, como añaden los teólogos, puede pecar en la medida en que es creado a partir de la nada y es limitado.

3. De lo dicho se deduce que el libre arbitrio es tanto más perfecto cuanto más alejado está del pecado y de todo aquello que le desvía del verdadero fin último. Ciertamente, esta perfección se encuentra en Dios en grado máximo —como enseña Santo Tomás en la *Suma teológica*, 1, q. 19, a. 10—, lo cual no impide que la propia voluntad ame por necesidad el sumo bien. Pues esto no se opone a la libertad en lo relativo a los medios ordenables al fin último, sino que, por el contrario, de este modo se puede demostrar cuán libremente quiere Dios todas las cosas distintas de sí mismo, porque sabe que ningún otro bien posible tiene una conexión necesaria con el propio sumo bien, aunque sea ordenable a éste en cuanto fin último, y no a causa de la perfección de este fin, sino a causa de la perfección del bien creado que participa de alguna manera del sumo bien. Y esta es la suma e infinita perfección del libre arbitrio que formalmente se encuentra en Dios.

Además, el libre arbitrio de los ángeles también es más perfecto que el del hombre en cuanto a perfección natural; y, por esta razón, los ángeles no pudieron desviarse inmediatamente del fin natural y de los medios necesarios para llegar a este fin, porque de ninguna manera se les podía presentar como imagen del bien algo que les desviase de tal fin. Igualmente, el ángel elige de manera tan constante que por naturaleza permanece inmutable respecto de aquello que una vez eligiera, incluso cuando peca, como pecó de hecho contra el precepto sobrenatural por el

(2) PEDRO LOMBARDO, *Liber sententiarum*, 2, d. 25, n. 1.

que, bajo iluminación de la fe, estaba obligado a convertirse a Dios en cuanto fin sobrenatural, a esperar la beatitud en virtud de su gracia y su misericordia y a someterse él y todo lo suyo al auxilio divino de la gracia. Pero como no se convirtió a Dios, sino que se volvió hacia sí mismo, abandonó toda relación con Dios y pecó, libremente, en efecto, y así permanece obstinado de manera inmutable en su pecado, por el que todavía sigue pecando contra Dios.

Recordamos todo esto porque son dogmas muy reconocidos por los teólogos, y a partir de aquí habremos de llegar a la definición de libre arbitrio y de acción libre.

De lo dicho también se sigue que, aunque ninguna criatura sea por naturaleza completamente impecable, como enseña Santo Tomás en la *Suma teológica*, 1, q. 63, a. 1, sin embargo, si a través de la virtud de la gracia de Dios se consolida en el bien de tal manera que no pueda pecar, no por ello se destruye su libertad para la elección necesaria del bien, sino que, antes bien, la criatura será libre de un modo tanto más perfecto, cuanto más se asemeje a Dios a través de la gracia. Así fue confirmada en la gracia la Santísima Virgen, para que no pudiera pecar ni siquiera de manera venial. También de este modo los apóstoles fueron confirmados en la gracia, para que no pudieran cometer pecados mortales. Y, sin embargo, tanto ellos como la Santísima Virgen obraron meritoriamente, ya que obedecieron los mandatos divinos por medio del acto de su libre arbitrio. Incluso los propios santos, que a causa de la naturaleza de su estado aman por necesidad a Dios, a quien ven, sin embargo, también ejercen su libertad con respecto a otros objetos que por naturaleza carecen de una conexión necesaria con el fin. Por ejemplo, los ángeles custodian libremente a los hombres y, gracias a esta custodia, reciben ciertos premios accidentales hasta el día del juicio, como queda de manifiesto en la doctrina que Santo Tomás ofrece en la *Suma teológica*, 1, q. 62, a. 9 *ad tertium*. Por encima de todo lo dicho, recordemos el libre arbitrio del alma de nuestro Señor Jesucristo, que por la unión hipostática con el Verbo se hizo impecable, y, sin embargo, obró meritoriamente en grado máximo gracias a su obediencia hasta la muerte en la cruz.

4. Por todo lo dicho se colige cuán mal filosofa Molina, y con qué peligro, acerca de la fe en su quinta afirmación mencionada anteriormente, ya que dice al final: «Si al mismo tiempo la voluntad puede elegir indiferentemente tanto un acto como el contrario, la libertad se distingue por el tipo de acto que posee razón de libertad plena y perfecta». Así habla Molina[3]. Esta doctrina no se puede tolerar de ninguna manera, porque atribuye al libre arbitrio que puede pecar una libertad más plena y perfecta que la que poseería el libre arbitrio que no puede pecar. De aquí se sigue, evidentemente, que quienes hubiesen sido confirmados en la gracia, no tendrían una libertad tan perfecta como la que tendrían quienes no lo hubiesen sido; incluso el propio Dios no tendría un libre arbitrio tan perfecto como el de la criatura, puesto que el libre arbitrio de Dios no puede de ninguna manera querer lo contrario del bien. Y no resulta sorprendente que Molina, autor de la nueva concordia, haya caído en otros errores, ya que su ignorancia de la definición de libre arbitrio y de libertad perfecta es enorme.

(3) MOLINA, Luis de, *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis*, ed. cit., p. 12.

5. Así pues, nosotros entendemos y explicamos de manera muy diferente la definición que hemos ofrecido. Para su comprensión debemos advertir que la raíz principal y el fundamento de la libertad se hallan en el intelecto que juzga la indiferencia de algún medio de por sí con respecto a un fin. Pues de aquí nace la libertad formal en la voluntad en consideración de tal medio. Por ello, cuando definimos el libre arbitrio a partir de la facultad del intelecto y de la voluntad de actuar o no actuar, o de perseguir una cosa u otra, ciertamente, atribuimos esta facultad al intelecto y a la voluntad, aunque no, empero, del mismo modo, sino de manera diferente. Al intelecto, sin duda, de manera radical y fundamental; a la voluntad, en cambio, de manera formal, porque en ella reside formalmente la libertad. Y así como, ciertamente, Santo Tomás demuestra en la *Suma teológica*, 1, q. 19, que si alguna criatura tiene intelecto, entonces también tiene voluntad, así también, como el intelecto no está determinado para juzgar una sola cosa, sino que tiene la facultad de conocer la diferencia entre los medios cognoscibles con respecto a un fin, de este modo se muestra que también la propia voluntad es libre y tiene la facultad de hacer algo o de no hacerlo y de querer algo o bien otra cosa. Tampoco se debe decir «o lo contrario», como dice Molina, porque semejante definición no puede englobar ni a Dios, ni a los confirmados en la gracia, quienes, sin embargo, poseen libertad formal y perfectísima.

6. En segundo lugar, debemos advertir, y a esto se le debe prestar mucha atención, que la mencionada indiferencia no debe hacerse recaer necesariamente en el propio intelecto o en la voluntad de la naturaleza libre. Y esto lo probamos así. Si esto fuese intrínsecamente necesario para la libertad formal, de ningún modo poseería Dios formalmente libre arbitrio, pues es acto puro y en sí mismo no puede ser diferente de como es, ya que en Él *no hay mudanza ni sombra de cambio*, como se afirma en la *Epístola* de Santiago 1, 17. De aquí que, si Dios no hubiese creado el mundo, que fue creado libremente, Dios no sería diferente de como es ahora, tras haber querido crear libremente el mundo. Como Aristóteles no llegó a entender esto, fue vergonzosamente blasfemo para con Dios, ya que afirmó que Dios había producido el mundo desde la eternidad en virtud de una necesidad natural, pues no entendía cómo puede ser Dios completamente inmutable en sí mismo y al mismo tiempo poder crear y no crear. Nosotros, sin embargo, iluminados por la fe, pensamos que desde el inicio del tiempo Dios ha creado a partir de la nada a cada criatura y respondemos a Aristóteles negando la consecuencia que él infiere, ya que no es necesario que una causa que tiene un modo ilimitado de ser sufra una variación en sí misma a causa de la variedad de los efectos que produce, aunque sea ella misma toda la causa de la variación de estos efectos, sino que toda variación revierte hacia el propio efecto. Así pues, si es necesario, según la fe católica, atribuir a Dios libertad formal, consecuentemente también conviene afirmar que la raíz suficiente de la libertad es el conocimiento de la indiferencia de los medios con respecto al fin. Y este conocimiento se halla en Dios de manera infinita y perfectísima, aunque en sí mismo no posea indiferencia formal. Pero, en cambio, no hay tanta uniformidad en las criaturas intelectuales y racionales, ni en el juicio del intelecto, ni en la inclinación de la voluntad, sino que existe cierta variación mayor o menor, según la

mayor o menor perfección de la criatura. Estas variaciones son más bien imperfecciones de la libertad que razones formales. Por ello, está claro que la indiferencia, que formalmente se encuentra en la voluntad, dimana de la facultad del intelecto capaz de juzgar la indiferencia de los medios con respecto al fin. Y aunque la voluntad elija algo que podía no haber elegido, o elija algo abandonando otra cosa que podía haber elegido, no se dice que obre libremente por permanecer indeterminada e indiferente, sino porque determina elegir un medio obrando bajo el juicio de la indiferencia de los medios con respecto al fin. Además, tan sólo con este juicio no se determinaría a obrar, salvo que al mismo tiempo intervinieran el juicio práctico y el mandato del intelecto en relación a este único medio.

De aquí se sigue que cuando se dice que algún acto es libre en nosotros, su libertad no consista en su propia indiferencia —porque éste ya habría sido determinado—, sino que se denomina libre por la condición de la potencia, que, hablando en términos absolutos, podría no obrar tal acto en la medida en que esta potencia actúa bajo el juicio de la indiferencia de los medios con respecto al fin, a partir de cuyo juicio procede la voluntad a la elección, que estaría determinada por el juicio práctico y el mandato del intelecto.

7. Ya, partiendo de la definición mencionada, podemos construir otra para quien obra libremente, bajo esta forma: *Agente libre es el que obra a causa de un fin con conocimiento, o sea, en virtud del conocimiento, de la indiferencia de los medios con respecto a este fin.* Esta definición engloba a Dios y a las criaturas. Y es aquí donde mejor se puede ver que el hombre ha sido hecho a imagen y semejanza de Dios, porque ha sido creado con libre arbitrio, cómo enseñan los teólogos, siguiendo a San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, lib. 2, cap. 12. El propio texto sagrado del *Génesis*, cap. 1, insinúa lo mismo, según el carácter de la lengua sagrada, cuando dice: «Y creó Dios a Adán a su imagen, a imagen de Dios lo creó». Y es como si se dijese: a imagen del juez y del que juzga y se ordena libremente a sí mismo y a sus acciones hacia un fin. Y los teólogos llaman actos humanos a tales acciones.

8. Sólo nos resta explicar qué entendemos bajo el nombre de «fin» en la mencionada definición de agente libre; pues hemos repetido constantemente que la libertad y el acto libre se originan a partir del juicio de la indiferencia de los medios con respecto al fin. Pero alguien, filosofando ignorantemente, podrá objetar que nadie puede juzgar indiferentemente la observancia de los mandatos en relación al fin de la vida eterna; y, sin embargo, el hombre observa libremente estos mandatos: por tanto, mala es nuestra definición, puesto que la observancia de los mandatos no se considera indiferente, sino necesaria, para la vida eterna, que es el fin último.

A esta objeción, por nuestra parte, respondemos que cuando hablamos de un fin en la mencionada definición de libertad y de agente libre, no nos referimos de manera determinada al fin verdadero en particular, que es el propio Dios y la visión beatífica, sino que hablamos sobre el fin de la misma manera que habla Santo Tomás en la *Suma teológica*, 1. 2, q. 1, cuando dice que todo acto se produ-

ce a causa de un fin, y que todo aquello que el hombre hace lo hace a causa de un fin último; aquí Santo Tomás no habla del fin o del fin último en particular como el fin de la vida eterna o el propio Dios, sino que habla del bien común y del fin que busca el hombre para ser feliz. Sin embargo, bajo este bien común el hombre a menudo busca la felicidad en bienes particulares en los que no se encuentra, y siempre, eligiendo estos bienes, se aleja del verdadero fin último, que es Dios.

Hasta aquí ya hemos hablado bastante sobre la definición de libre arbitrio, de agente libre y de acción libre.

Capítulo decimocuarto

En el que se muestra hasta qué punto los auxilios de la gracia divina, aunque posean tanta eficacia como se quiera, no destruyen nuestra libertad, sino que la perfeccionan

1. Aquí vamos a recordar lo que hemos dicho en el capítulo precedente, para mostrar cómo se alejan Molina y Suárez de la definición verdadera y legítima de libertad y de agente libre. Por esta razón, no resulta sorprendente que, ignorando este principio, hayan caído en otros errores acerca de los auxilios de la gracia divina —a los que ya hemos hecho mención al hablar de las cuatro primeras afirmaciones de Molina— y acerca de la providencia divina y la predestinación, sobre los que hablaremos más adelante. Ahora, no obstante, a partir de la mencionada y legítima definición, que de ninguna manera puede negarse, vamos a mostrar de qué manera mucho más piadosa explicamos nosotros la concordia del libre arbitrio con los dones de la gracia divina.

Así pues, partimos del siguiente fundamento: La libertad de la acción humana no se destruye —salvo que se destruya o se elimine el juicio actual o virtual de la indiferencia de los medios con respecto al fin—, aunque varios elementos concurran al ejercicio de la acción libre, por los cuales, por necesidad de consecuencia, es necesario que tal acción tenga lugar; de este modo, por ejemplo, en la *Epístola primera a los corintios* 6, 17, el apóstol San Pablo dice: «El que se une a Dios, se hace un solo espíritu con Él»; y en la *Epístola a los romanos* 8, 14, dice: «Todos los que son guiados por el Espíritu de Dios, éstos son hijos de Dios». No podemos inferir de aquí que, por tanto, los hijos de Dios no obren libremente, cuando el ímpetu del Espíritu Santo los conduce a querer aquello hacia lo cual el Espíritu Santo inclina eficazmente a los hijos de Dios; de hecho, en ese momento se perfeccionan en su libertad en grado máximo, porque aprovechan, como hijos de Dios, la gracia de la adopción, imitando al Padre, de quien se dice que son hijos y lo son. Luego, ciertamente, no se los arrastra hacia el bien como animales, sino que, iluminados por Dios, juzgan de manera más perfecta la indiferencia de los medios con-

siderados de por sí con respecto al fin en común, que, como ya hemos dicho, es el objeto adecuado de la voluntad humana. Y, además, se les ilumina para que juzguen, aquí y ahora, que les conviene seguir lo que Dios preceptúa y decide. E incluso se les ilumina para que posean el juicio práctico y el mandato acerca de cada cosa que pueden hacer; y así, vigorosamente y de manera excelente, son guiados a obrar aquello que agrada a Dios.

2. Pero Molina y los suyos no piensan que la libertad esté en la acción, si los auxilios divinos son como nosotros defendemos —es decir, gracias a ellos, por necesidad de consecuencia, se sigue la buena obra—, pues inmediatamente vuelven a ofrecer su definición, incluso entendiéndola mal, a saber, naturalmente hay libre arbitrio, porque, puestos todos los requisitos para actuar, simultáneamente puede verificarse en sentido compuesto que el hombre no obre o bien obre lo contrario. Pero nosotros, como ya hemos demostrado que esta definición es pésima, fácilmente respondemos a nuestros adversarios que, una vez recibidos los auxilios eficaces, el hombre no puede dejar de elegir lo que es bueno. Porque, según la definición legítima que hemos expuesto anteriormente, la libertad formal sigue permaneciendo en la voluntad, que, a su vez, depende de la verdadera raíz de la libertad, a saber, el juicio de indiferencia del medio con respecto al fin, que no impide que, a través de la gracia actual, la voluntad elija firmemente e infaliblemente obrar con rectitud. Y esta es la verdadera libertad de los hijos de Dios; y esta es la libertad de los humildes que se glorían totalmente en el Señor y nada en ellos mismos.

Sin embargo, nuestros nuevos concordantes se entristecen, como dice San Agustín en *De praedestinatione sanctorum*, cap. 12: «porque se consideran exentos de todo desvelo piadoso, salvo que se atribuyan algo que sean los primeros en ofrecer al propio Dios»[1]. Y esto pretende Molina, sin duda, cuando dice que el auxilio divino no aporta consigo, tal como viene de Dios, eficacia para la obra, sino que es el propio hombre quien, en virtud de su libertad innata, confiere eficacia al propio auxilio, mientras hace buen uso de él.

3. De manera muy diferente piensa Santo Tomás, pues en la *Suma teológica*, 2. 2, q. 24, a. 11, dice: «El Espíritu Santo obra infaliblemente todo aquello que quiere. Por esta razón es imposible que simultáneamente se den estas dos situaciones: que el Espíritu Santo quiera mover a un hombre al acto de caridad y que este hombre, pecando, no alcance la caridad». Así habla Santo Tomás. Y, sin embargo, es evidente que el Espíritu Santo no fuerza a la voluntad al acto de caridad, sino que el hombre se mueve libremente hacia el amor de Dios. Por tanto, la eficacia del auxilio divino, tal como proviene del Espíritu Santo, no destruye la libertad, sino que la perfecciona, en la medida en que el Espíritu mueve, vigorosamente y de manera excelente, a la voluntad, perfeccionando así su propia facultad y también la del intelecto. De este modo, la Virgen cumplió los preceptos con una libertad perfectísima, y no fue un obstáculo para ello actuar por obra del Espíritu Santo, tras haber sido confirmada en la gracia

(1) SAN AGUSTÍN, *De praedestinatione sanctorum*, cap. 12. MIGNE, *P. L.*, 44, 977.

por Él. Pero también los apóstoles obedecieron meritoriamente al Espíritu Santo en grado máximo, y tanto más cuanto con mayores y más eficaces auxilios de la gracia de Dios les guió el Espíritu Santo. Finalmente, también Cristo Señor obedeció libremente hasta su muerte; y no fue un impedimento que su alma hubiese sido confirmada en el bien, no sólo a través de la gracia habitual y la asistencia del Espíritu Santo, sino también por medio de la unión hipostática, gracias a la cual resultó impecable su alma. Así pues, todas estas ayudas divinas no sustrajeron, sino que iluminaron el juicio humano que examina la indiferencia de los medios con respecto al fin; ciertamente, esta es la raíz de la libertad formal, que está en la voluntad, como ya hemos explicado. Pues el precepto sobreviniente no destruye la libertad, como algunos de nuestros adversarios han filosofado, y ojalá no filosofasen, atribuyendo todo el mérito de Cristo a su intensa obediencia, esto es, tan sólo a una circunstancia que no se encontraba bajo el precepto divino, y no a la substancia de tal acto. Por este motivo sostienen que Cristo no obró meritoriamente por haber obedecido, sino por haber obedecido y haber obrado más intensamente y de mejor gana de lo que le obligaba el precepto, contrariamente a lo dicho en *Isaías* 53: «se ofreció porque quiso»; pues aquí Isaías no dice que se ofreciese más gustosamente de lo que estaba obligado, sino que dice que su ofrecimiento fue voluntario. Y a causa de ello se le promete a Cristo un premio, como dice Isaías: «Si ofrece su alma en lugar del pecado, verá una gran descendencia y la voluntad del Señor se cumplirá en su mano». Igualmente, contra la opinión de estos filósofos, se dijo en la *Epístola* de San Juan 10, 17: «Yo doy mi alma»; esto es, muero porque quiero, como explica San Agustín en su tratado 47, sobre la *Epístola* de San Juan, y también San Juan Crisóstomo, en su homilía 54 a San Juan[2]. Igualmente en contra habla San Pablo en la *Epístola a los filipenses* 2, 8-9: «Obedeció hasta la muerte, una muerte en la cruz; y por ello Dios lo exaltó». En todos estos testimonios el Espíritu Santo enseña que el premio de Cristo se debió a su obediencia, a su pasión y a su muerte voluntaria. Del mismo modo, en el último capítulo del *Evangelio* de San Marcos, Cristo Señor exhorta a los apóstoles a que prediquen el evangelio a toda criatura; y, sin embargo, ¿quién osaría negar que los apóstoles merecieron una corona por su obediencia al predicar el evangelio, y no por haber predicado más gustosamente de lo que estaban obligados? Ciertamente, quienes han inventado esta nueva teología afirman que, como los apóstoles fueron confirmados en la gracia, no obedecieron libremente, porque, habiendo recibido tal precepto, no podían no obedecer.

He aquí por qué precipicios se despeñan quienes no siguen humildemente el camino digno. Pues, como no saben resolver el argumento que ensayan, se inventan un nuevo modo de filosofar, a causa de la mala definición de libre arbitrio que presentan. Nosotros, por nuestra parte, consideramos que, a causa de los argumentos expuestos, la doctrina mencionada yerra en materia de fe.

4. Y, finalmente, vamos a demostrar que afirman cosas contradictorias, quienes sostienen que Cristo Señor no alcanzó el mérito en virtud de su acto de obe-

---

(2) SAN AGUSTÍN, *Tract. in Joan.*, tr. 47, n. 7 ss. MIGNE, *P. L.*, 35, 1736. SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Homil. in Joan.*, homil. 60. MIGNE, *P. G.*, 59, 328.

diencia, sino gracias al ardor con que obedeció, a pesar de que esto no se encontrase bajo el precepto. Pues, de hecho, el acto de obediencia, según su especie y su objeto, es un acto de virtud, tanto bueno moralmente, como laudable por su objeto. Por tanto, es meritorio. Por tanto, implica contradicción que aquél sea un acto de virtud de obediencia y que, sin embargo, no sea meritorio.

Esto se demuestra de la siguiente manera: El ardor o el placer con que se ejecuta un acto no es bueno ni malo, sino que toda bondad o maldad depende de la propia acción, y la propia acción depende a su vez de su objeto. Pues, como dice Aristóteles, quien hace una buena obra, experimenta un buen placer, y quien hace una mala obra, experimenta un mal placer. Así pues, en filosofía moral se equivocan quienes inventan unos dogmas tan peligrosos e inauditos, precisamente porque dicen no entender cómo se salva la libertad, salvo que se pueda verificar que, una vez recibido el precepto y todas las demás ayudas de la gracia divina, el hombre no obre lo que se le preceptúa. Pero nosotros sí comprendemos cómo se salva la libertad formal en la voluntad, una vez recibida la eficacia del auxilio divino, tal como viene de Dios, o la providencia divina y la predestinación, pues no suponen un obstáculo para la definición de libre arbitrio que defendemos, sino que, por el contrario, perfeccionan la libertad de modo actual, asimilándola al sumo y primer libre arbitrio, que es el de Dios, que obra todo según el designio de su voluntad, desde un confín al otro del mundo, y gobierna de excelente manera el universo.

Hasta aquí ya hemos hablado bastante contra la quinta afirmación de Molina, en la que encontramos dos errores: uno, lo confusamente que entiende su definición de libre arbitrio; otro, sostener que la plena y perfecta razón de libertad consiste en que un agente libre pueda hacer lo contrario de lo que hace. A partir de estos errores hemos mostrado claramente que se seguiría que en Dios no habría una libertad plena y perfecta, ni en nuestro Señor Jesucristo, ni en quienes han sido confirmados en la gracia. Y esto debemos criticarlo sin miramientos.

Capítulo decimoquinto

En el que presentamos los fundamentos que nos permiten demostrar que la ciencia media que se han inventado Molina y Suárez, para defender sus errores, es una mera ficción

1. Luis de Molina, en su *Concordia,* d. 50, pág. 329, pretendiendo aparentar que no niega del todo la predestinación divina y la predefinición de los buenos actos de nuestro libre arbitrio, se inventa cierta ciencia media divina, inaudita hasta el momento en las escuelas de teólogos, con la que pretende resolver todas las dificultades y objeciones que nosotros hemos presentado siguiendo la doctrina de las Sagradas Escrituras y de los Santos Padres. Así pues, dice en el lugar citado: «Es necesario distinguir una triple ciencia en Dios, salvo que queramos alucinar peligrosamente, al tratar de conciliar la libertad de nuestro arbitrio y la contingencia de las cosas con la presciencia divina. Una, puramente natural, que, por tanto, no puede de ninguna manera ser diferente de como es, y a través de la cual Dios conoce todas aquellas cosas que la potencia divina puede realizar —ya sea inmediatamente, ya sea por medio de la intervención de las causas segundas— no sólo en cuanto a las naturalezas necesarias individuales y a sus uniones, sino también en cuanto a las naturalezas contingentes, pero no, ciertamente, porque fuesen a ser determinadas o porque no fuesen a serlo, sino porque podrían indiferentemente serlo o no serlo, como necesariamente les corresponde, y por ello caen bajo la ciencia natural de Dios. Otra, puramente libre, a través de la cual Dios, tras el acto libre de su voluntad, sin hipótesis ni condición alguna, conoce absolutamente y determinadamente de entre todas las uniones contingentes qué cosas sucederán en realidad y cuáles no. Finalmente, la tercera es la ciencia media, a través de la cual Dios ha visto en su esencia, gracias a su altísima e inescrutable comprehensión de cualquier libre arbitrio, qué obraría éste, en virtud de su libertad innata, si fuese colocado en este, en aquel, o incluso en cualquiera de los infinitos órdenes de cosas, aunque en realidad también podría, si así lo quisiera, hacer lo opuesto, como se afirma en las d. 47 y 48». Hasta aquí ha hablado Molina.

2. *Censura.* Denomina «media» a esta ciencia, porque ni es puramente natural, ni puramente libre, sino que se encuentra en un término medio, como de inmediato, siguiendo las palabras de Molina, vamos a dejar claro. Sin embargo, nosotros pretendemos destruir su nuevo fundamento, sobre todo porque dice que debe admitirse esa ciencia media, salvo que se quiera alucinar peligrosamente, al tratar de conciliar la libertad con la presciencia divina. Por ello, en pos de una mayor claridad, vale la pena disputar brevemente, como es de rigor entre los escolásticos, sobre esta pequeña cuestión.

3. En *primer lugar*, vamos a argumentar en favor de Molina y vamos a probar que la ciencia media debe admitirse necesariamente. Hay un futuro intermedio, que está entre el futuro absoluto y el futuro posible, es decir, el futuro llamado condicionado: por tanto, hay una ciencia media divina que se ocupa del futuro condicionado. Esta consecuencia se demuestra de esta manera: Dios conoce certísimamente todas las especies de ente en acto y en potencia. Así pues, como hay una especie de ente que no es futuro absoluto, ni solamente posible, sino que depende de una condición, es necesario sostener que Dios conoce con certeza este futuro condicionado. Entonces hay que afirmar: Dios no conoce este futuro condicionado con ciencia de simple inteligencia, que sólo se ocupa del objeto necesario o posible, ni con ciencia de visión, que solamente se ocupa de aquello que tiene ser en algún momento. Por tanto, se colige que es necesaria la ciencia media, a través de la cual Dios conoce con certeza el futuro condicionado.

4. Pero el antecedente del argumento principal, a saber, hay un futuro condicionado que en realidad no es futuro absoluto ni solamente posible, se puede probar de una doble manera. En primer lugar, a partir del modo común de hablar de los hombres, que frecuentemente sostienen como cierto, incluso bajo juramento, que algo sucedería, si se diese una condición determinada. Por ejemplo: si Pedro viene mañana a mi casa, comerá conmigo; y, de modo similar: si Pedro se hubiese dedicado a los negocios, sería rico.

En segundo lugar, se puede demostrar a partir de las Sagradas Escrituras, por ejemplo, en el *Evangelio* de San Mateo 11, 21, nuestro Señor Jesucristo dice: «¡Ay de ti, Corazín! ¡Ay de ti, Betsaida!, porque si en Tiro y en Sidón se hubieran hecho los milagros que se han hecho en vosotras, ya haría tiempo que en sayal y ceniza se habrían arrepentido». He aquí que el Señor no dice que posiblemente se hubiesen arrepentido, sino que afirma que se habrían arrepentido, si se hubiese dado esa condición.

Igualmente, en el *Libro primero de los reyes* 23, tras preguntarle David al Señor, le respondió el Señor que si David hubiese permanecido en Queilá, Saúl habría bajado, y que con certeza los hombres de Queilá habrían entregado a David a las manos de Saúl. Y, sin embargo, ninguna de estas cosas sucedió, ni tampoco respondió el Señor que podían haber sucedido, sino que respondió que con toda certeza así habría sucedido, si David hubiese permanecido en Queilá.

Finalmente, en el *Libro segundo de los Reyes* 13, 19, dice Eliseo al rey Joás: «Si hubieses golpeado la tierra cinco o seis veces, habrías golpeado a Siria hasta su ejecución». Hay otros muchos ejemplos similares a éstos en las Sagradas Escrituras.

5. En *segundo lugar*, Molina argumenta lo siguiente. Salvo que se admita que Dios posee ciencia media, alucinaremos al tratar de conciliar la libertad de nuestro arbitrio y la contingencia de las cosas con la presciencia divina. Si, por el contrario, suponemos esta ciencia media, fácilmente comprenderemos cómo antes del decreto libre de la voluntad divina Dios conoce la elección condicionada del libre arbitrio, esto es, si un hombre puesto en un orden determinado de cosas y circunstancias, haría tal cosa; y una vez alcanzado este conocimiento, Dios decide hacer algo o no, para que así permanezca la libertad en el hombre de cara a su elección futura condicionada antes del decreto de la voluntad divina.

6. Estos son los argumentos principales con los que yerra Molina y otros que también defienden la ciencia media. Nosotros, no obstante, filosofamos de manera muy diferente. Pues pretendemos hacer ver que alucinan con gran peligro, cayendo sin cesar en errores evidentes, aquellos que quieren demostrar la nueva concordia del libre arbitrio por medio de esta ciencia media.

Y para que se entienda bien nuestra censura, debemos hacer notar algo muy conocido entre quienes están versados en los estudios de dialéctica. En primer lugar, ciertamente, un enunciado condicional se puede entender de dos maneras. Por una parte, en razón de su consecuencia, de tal manera que la partícula «si» se entienda de modo ilativo, por ejemplo: Si el hombre volase, tendría alas. Por otra parte, esta partícula se puede entender también de modo que exprese una concomitancia no fundada en la corrección de la consecuencia, sino en alguna promesa o en algún propósito del hombre, o en alguna otra causa contingente, excluida la corrección de la consecuencia; por ejemplo: si intercedes por mí ante el rey, te daré un caballo; si hubieses venido ayer, habrías comido conmigo; si Pedro hubiese hecho el viaje en verano, habría caído enfermo; y así otras similares.

7. En segundo lugar, debemos hacer notar que toda ilación condicional ilativa es necesaria o imposible. La razón de esto es evidente, ya que la verdad o falsedad de un enunciado condicional ilativo solamente consiste en la corrección o incorrección de su consecuencia. Pero, en verdad, la consecuencia que es correcta una vez, siempre es correcta, y la que es incorrecta una vez, siempre es incorrecta. Si, no obstante, la partícula «si» no se entiende de modo ilativo, esto es, según el rigor de la consecuencia, sino que se entiende según la segunda manera, entonces, para que tal proposición sea verdadera, es suficiente que el fundamento de aquella concomitancia se dé realmente; por ejemplo, si se expresa tal condición, que exista el propósito de actuar así de quien afirma o de quien promete condicionalmente. La verdad es, sin embargo, que si Dios formula tal promesa o propósito, la consecuencia será necesaria a causa de la veracidad de Dios, *que es sincero en todas sus palabras*. Por el contrario, si el hombre formula

tal promesa o propósito, la consecuencia no será correcta, porque el propósito solo del hombre no es de por sí firme y seguro, a menos que hable inspirado por Dios y la revelación divina.

8. Algunos se inventan una tercera acepción de la partícula «si», según cierta concomitancia inexistente; por ejemplo: Si Pedro va hoy al campo, el rey de Francia morirá mañana. Y dicen que también éstos son futuros condicionados y objeto de la ciencia media, a través de la cual Dios conoció si así sucedería o no, si se diese tal condición. Pero con razón hay que burlarse de esta acepción; pues nadie que sea prudente habla de esta manera. Ahora bien, quizás pretenden añadir la expresión «con tal que», para tener así un futuro condicionado contingente que sea objeto de esa ciencia media; por ejemplo: Si y con tal que Pedro duerma, el rey de Galia morirá. Pero un futuro condicionado de esta naturaleza no necesita de una ciencia especial, sino tan sólo de la ciencia de cada una sus partes, que simplemente son proposiciones contingentes y una no depende de otra.

Capítulo decimosexto
En el que se muestra que la ciencia media es una pura ficción peligrosa

1. Supuesto todo lo anterior, que ningún ingenio instruido podrá negar, establecemos dos conclusiones. *Primera conclusión: Dios conoce todo futuro condicionado que implique una consecuencia que responda al modo ilativo y que además sea correcta, por medio de la ciencia necesaria que le es natural, con la que, por ejemplo, sabe que el hombre es animal racional, tanto si existe, como si no existe.*

Todos los teólogos coinciden en esta conclusión. La razón es que Dios conoce necesariamente toda verdad necesaria en términos absolutos por medio de su ciencia natural y necesaria, con la que conoce su esencia, que necesariamente contiene formalmente o eminentemente verdades de esta naturaleza. Así pues, como todo enunciado condicional de consecuencia correcta es una proposición necesaria, Dios la conocerá por medio de su ciencia divina natural y necesaria. Si, por el contrario, se tratase de una consecuencia incorrecta, la proposición sería imposible; y Dios conocería su imposibilidad por medio de la misma ciencia con la que conoce la necesidad de su contradictoria.

2. *Segunda conclusión: Todos los futuros condicionados que impliquen una consecuencia que no responda al modo ilativo, no caen bajo la ciencia de Dios, en cuanto anteceden al decreto libre y absoluto de la voluntad divina o bien al decreto libre y condicional de Dios, por el que quiere el bien o permite el mal.*

Esta conclusión contradice directamente la nueva doctrina que Molina presenta en el lugar citado, en el que, un poco más adelante, explicando la condición de la ciencia media, dice cosas mucho peores: «Es probable que alguien se pregunte si esta ciencia media debe llamarse *libre* o *natural*. Ante todo, debe decirse a esto que no hay razón alguna para llamarla *libre*, ya porque antecede a todo acto libre de la voluntad divina, ya porque en la potestad de Dios no está el conocer a través de esta ciencia media nada diferente de lo que en realidad conoce. Además debe decirse que en este sentido tampoco es ciencia natural, como si fuese innata a Dios, ya que a través de esta ciencia media Dios no puede saber lo opuesto de lo

que a través de ella conoce. Y si el libre arbitrio creado fuese a realizar lo opuesto, como en efecto puede, esto mismo lo sabría Dios por medio de la ciencia media y no, sin embargo, lo que sabe en realidad. Por lo cual, no es más innato a Dios conocer a través de la ciencia media esta parte de la contradicción, que depende del arbitrio creado, que la opuesta. Por tanto, debe sostenerse que la ciencia media posee en parte condición de ciencia natural, puesto que es anterior al acto libre de la voluntad divina y porque no está en la potestad de Dios conocer con ella nada diferente de lo que sabe; y en parte posee condición de ciencia libre, pues en la medida en que Dios —a partir de la hipótesis de la creación del hombre en uno u otro orden de cosas— decide poner al hombre en un estado de cosas, sabrá por ello que el libre arbitrio hará más bien una cosa antes que otra, aunque podría hacer indiferentemente cualquiera de las dos. Y esto es lo que razonablemente exige la libertad del libre arbitrio creado». Hasta aquí ha hablado Molina.

Juzgamos que esta doctrina está llena de contradicciones y blasfemias erróneas. Pues, en primer lugar, afirma que a esta ciencia media no se la debe llamar «libre» bajo ningún concepto. Sin embargo, después dice que esta ciencia media posee en parte condición de ciencia libre. Además, se equivoca todavía en mayor medida cuando intenta fundamentarlo; pues sostiene que la ciencia media libre antecede a todo acto libre de la voluntad divina y que en la potestad de Dios no hay posibilidad de conocer nada diferente de lo que conoce; y, sin embargo, afirma que Dios pudo conocer lo opuesto de lo que con ella conoce, porque el libre arbitrio pudo obrar de manera opuesta.

Por tanto, vamos a probar nuestra conclusión del siguiente modo. Estos futuros condicionados, que en realidad no son futuros, no poseen certeza y tampoco infalibilidad, ni por la fuerza ilativa de su consecuencia, ni por su causa próxima, que de por sí es contingente e indiferente, ni por aquello que realmente va a suceder, ni por el decreto de la voluntad divina, puesto que, como sostiene Molina, esta ciencia antecede a todo acto libre de la voluntad divina. Así pues, Dios no puede conocer unos futuros condicionados de tal naturaleza. Esta consecuencia se demuestra así. La ciencia de Dios debe ser cierta y completamente infalible. Por tanto, si tal objeto de conocimiento, esto es, el futuro condicionado contingente, no posee de ninguna manera certeza e infalibilidad, no puede ser objeto de la ciencia divina infalible, salvo que alguien ose blasfemar, afirmando que la ciencia de Dios es falible.

Este razonamiento implica, según nuestro juicio, una demostración tal que quienes defienden la doctrina contraria, niegan el antecedente que acabamos de presentar y, por ello, tratan de averiguar cómo tales futuros condicionados pueden poseer una certeza que anteceda al decreto libre de la voluntad divina, ya sea absoluto, ya sea condicionado. Así Molina, como ya hemos señalado, sostiene que Dios, por medio de su comprehensión eminentísima del libre arbitrio de cualquier hombre en particular, conoce en su propia esencia divina todo aquello que un hombre haría en virtud de su libre arbitrio, si fuese colocado en un determinado orden de cosas, con determinadas circunstancias y auxilios; conoce todo aquello que, repetimos, haría antes de que tuviese lugar el decreto libre de su voluntad divina. Y como la comprehensión divina del libre arbitrio creado es natural y nece-

saria a Dios, por ello añaden que Dios conoce con certeza e infaliblemente aquello que un hombre haría, si fuese colocado en un orden determinado de cosas, aunque al mismo tiempo sepa que este hombre podría actuar de manera opuesta. Y por este motivo dicen que esta ciencia es media. En efecto, no es ciencia libre, porque la comprehensión del libre arbitrio antecede a todo acto libre de la voluntad divina. Además no está en la potestad de Dios la posibilidad de conocer por medio de esta ciencia media nada diferente de lo que conoce en realidad, puesto que no está en la potestad de Dios la posibilidad de obrar de manera diferente una vez que el hombre ha sido puesto en un orden determinado de cosas; sin embargo, en la potestad del hombre está la posibilidad de actuar de manera diferente; consecuentemente, Dios pudo haber conocido algo diferente de lo que conoce; por tanto, esta ciencia no es puramente natural. No obstante, añaden que se debe poner junto a la natural, para así distinguirla de la libre, aunque no sea puramente natural, porque Dios no puede conocer lo opuesto de lo que conoce por medio de ella. Pues si el libre arbitrio del hombre fuese a obrar de manera opuesta, como realmente puede, esto mismo lo hubiese conocido Dios por medio de esta misma ciencia media.

3. No puede dejar de asombrarnos la osadía de ese hombre y de aquellos a quienes place esta nueva invención, tan contraria a la majestad divina. Y esto lo vamos a mostrar de la siguiente manera. En primer lugar, ciertamente, es ficción quimérica y blasfema afirmar que la certeza de la ciencia divina acerca de aquello que un hombre haría, puesto en un orden determinado de cosas y sustraído de todo acto libre de la voluntad divina, proviene de la comprehensión eminentísima que Dios tiene de su libre arbitrio creado. Pues esta afirmación sustrae de la voluntad y de la providencia divinas el bien que produce la causa creada, ya que, ciertamente, atribuye a esta causa una acción que es independiente de la voluntad divina, aunque, sin embargo, la voluntad divina sea causa de todo bien exterior a Dios, como enseña Santo Tomás en la *Suma teológica*, 1, q. 19; y sobre este punto los teólogos afirman que es certísimo, según la fe, que Dios es causa libre de todo bien y de toda buena acción. Por tanto, es imposible imaginar que una buena acción pueda tener lugar gracias al libre arbitrio del hombre, puesto en el orden de cosas que se quiera, salvo que al mismo tiempo la voluntad divina libre sea causa de esa buena acción futura.

Y no es suficiente, como hemos mostrado con anterioridad que Molina sostiene, que Dios haya determinado crear libremente al libre arbitrio en uno u otro orden de cosas. Pues esta solución no escapa al inconveniente que con nuestra argumentación hemos inferido; pues no es suficiente que la voluntad divina haya creado libremente al hombre con su libre arbitrio y lo haya puesto en un orden determinado de cosas, sino que es necesario reconocer que para que la acción del hombre sea buena, debe precederle el decreto de la voluntad divina. Y que no piense Molina que con oscuras ficciones de esta naturaleza nos ciega hasta el punto de ser incapaces de ver que pretende negar la causalidad libre de la voluntad divina, que obra interiormente la buena acción con el libre arbitrio del hombre. En efecto, por este motivo se inventa semejante ciencia media, para explicar cómo

el libre arbitrio en su ejercicio futuro no depende de la predefinición de Dios, ni de su predeliberación, en cuanto al ejercicio de la acción libre, sino solamente de que Dios quiera crear a un hombre con su libre arbitrio y ponerlo en un determinado orden de cosas con determinadas circunstancias.

Además, Dios no decide con antelación la propia acción futura, aunque Molina conceda que Dios presabe esta acción por medio de la ciencia media, que en parte es natural, en virtud de la comprehensión eminentísima del libre arbitrio, y en parte es libre, pero no por el libre arbitrio de Dios —en efecto, Molina niega que en la potestad de Dios esté la posibilidad de conocer algo diferente de lo que conoce—, sino que, en cierto modo, esta ciencia es libre casi exteriormente, esto es, por el libre arbitrio creado, en cuya potestad estaría la posibilidad de obrar de manera diferente de como Dios ha presabido. Y esto es en realidad lo que Molina pretende sostener cuando, como hemos señalado anteriormente, afirma que en la potestad de Dios no está la posibilidad de conocer nada diferente de lo que de hecho conoce. Y, sin embargo, Dios pudo conocer lo opuesto de lo que conoce por medio de esta ciencia, ya que el libre arbitrio creado tiene de hecho la potestad de actuar de forma opuesta.

Si se leen con atención sus palabras, quedará claro que este es el propósito de Molina. Pues considera que no se puede concebir de otra manera la libertad del arbitrio creado, salvo sustraído de la causalidad de la predeliberación divina en cuanto al ejercicio de su acción libre. Nosotros, por el contrario, sostenemos que la doctrina de Molina debilita la omnipotencia de la majestad divina y de su libre voluntad, que es causa primera de todo el bien, ya que Dios decide todo bien que se produce, tanto en cuanto a su substancia, como a sus circunstancias. Y así, en *Sabiduría* 8, 1, se dice: «Con gran energía se despliega de un confín al otro del universo, disponiendo todas las cosas de manera excelente». Y, por tanto, consideramos que no sólo presabe si la propia acción libre tendrá lugar, sino que también predefine el modo y el momento en que se producirá en virtud del libre arbitrio del hombre. Y no sucede, como pretenden nuestros adversarios, que la libertad del agente libre sea la primera. Pues esta excelencia sólo es propia del libre arbitrio divino, en cuya potestad está todo; y no hay nadie que pueda oponerse a su voluntad, puesto que es *Señor de todas las cosas*, como se dice en *Ester* 3. De este pasaje tomó la Iglesia el comienzo para la misa de un domingo estival: «En tu voluntad, Señor, está todo...»[1]. Por esta razón, se dice en *Proverbios* 21, 1: «Como corriente de agua es el corazón del rey en la mano del Señor, lo dirige adonde quiere».

Sabemos que algunos de nuestros adversarios osan mantener que este testimonio implica una inclinación necesaria, no libre. Pero esta manera de entender las cosas hace innecesaria la petición que David hace en *Salmos* 118, 36: «Inclina, Dios, mi corazón hacia tu palabra y no hacia la codicia». Con estas palabras, el profeta no pide una inclinación natural del corazón, como la de los animales, sino libre y meritoria ante Dios. Sobre ella, dice en el mismo salmo un poco más adelante, como si casi hubiera conseguido ya lo que había pedido: «Incliné mi corazón para alcanzar tu justificación...».

---

(1) *Missale romanum*, dom. 21 tras Pentecostés.

4. Además, vamos a demostrar que sólo de manera irracional puede sostenerse la existencia de una ciencia media divina. Pues implica contradicción que, a partir de la comprehensión divina del libre arbitrio creado, Dios conozca con certeza e infaliblemente cómo obraría el libre arbitrio, si fuese colocado en un orden determinado de cosas. Pues aun colocado el hombre en un orden determinado de cosas, la esencia de su libre arbitrio, por mucho que a éste lo queramos singularizar, permanece indiferente de por sí. Por tanto, a partir de la comprehensión de este libre arbitrio singular, Dios no puede conocer con certeza su determinación futura a actuar de manera determinada, puesto que, como dice Molina, tal orden de circunstancias no determina al libre arbitrio a actuar de manera determinada, sino que puede obrar de manera diferente. Por tanto, este libre arbitrio y este orden determinado de cosas no son de por sí objeto de una ciencia cierta e infalible; por ello, debemos atribuir infalibilidad a la ciencia divina de otro modo, a saber, a partir del decreto libre de la voluntad divina, que quiere todo el bien que se produce o permite el mal.

Esto se demuestra así: Aunque la comprehensión que Dios puede alcanzar de un libre arbitrio creado por medio de su ciencia necesaria y natural, sea todo lo eminente que se quiera, no obstante, Dios siempre lo conoce tal como es esencialmente. Por tanto, conoce a través de esta comprehensión que el libre arbitrio es indiferente. De otra manera, el conocimiento que Dios tiene de un acto diferiría de cómo este acto tiene lugar en realidad y, por tanto, su conocimiento sería falso. Por consiguiente, en virtud de la capacidad de tal comprehensión, Dios sólo conoce todos y cada uno de los actos que el libre arbitrio posiblemente obraría, pero no qué obrará sustraído del designio de la voluntad divina.

5. Además, el ángel comprehende el libre arbitrio del hombre y, sin embargo, como dice Molina, no sabe qué haría un hombre, puesto en un orden determinado de cosas; tampoco el alma de Cristo posee tal ciencia media; y ni siquiera el propio Dios la tiene de por sí, como declaran nuestros adversarios, ni conoce todos los futuros condicionados por consideración del propio libre arbitrio, ya que Molina sostiene que la comprehensión eminentísima es necesaria por encima del acto conocido, como deja claro en su *Concordia,* pág. 331, cuando dice: «Pues no entendemos de qué modo permanecería íntegra la libertad en Dios, si antes del acto de su voluntad presupiese qué iba a hacer ésta. Pues existiendo tal ciencia, de ninguna manera podría elegir lo opuesto.» Así habla Molina. Pero, ciertamente, sería admirable que Dios se arrebatase su libertad para actuar por tener presciencia de su propia voluntad y, sin embargo, no suprimiese la libertad del libre arbitrio, aun teniendo presciencia de su determinación futura. Pues si del hecho de que Dios pudiese obrar de manera diferente, se siguiese que la ciencia de Dios es falible, de igual modo se seguiría que ésta sería falible, según Molina, si presupuesta tal presciencia de Dios, el libre arbitrio pudiese actuar de manera diferente.

6. Además, saber algo es conocerlo por su causa. Pero no puede atribuirse sin blasfemia a la ciencia divina que, por conocer una causa creada, también conozca su efecto. Pues esto sería una imperfección máxima, del mismo modo que

también lo sería suponer que Dios, como quiere que exteriormente a Él se produzca un efecto, también quiere que otro tenga lugar, aunque admitamos que Dios quiere que un efecto tenga lugar a causa de otro, como enseña Santo Tomás en la *Suma teológica*, 1, q. 19. La razón de esto es que la voluntad de Dios sólo se dirige inmediatamente a la propia bondad divina, que es la razón de querer exteriormente a Él todas las demás cosas, como dice Santo Tomás en el mismo lugar, a. 2 *ad secundum*. Por tanto, de manera similar, la razón de conocer algo diferente de sí mismo no se puede deber a algún conocimiento extrínseco de la ciencia divina, sino que toda la razón de conocer aquello que conoce debe estar en el propio Dios. Por tanto, esa ciencia media destruye la perfección de la ciencia divina, puesto que sería el objeto creado futuro, una vez comprehendido por Dios, el que confiriese infalibilidad a la ciencia divina. Nosotros, sin embargo, no buscamos fuera de Dios esta infalibilidad de la presciencia divina, sino que la situamos en el decreto libre de Dios, que obra todas las cosas según el designio de su voluntad, o bien, si son malas, las permite, según el designio de su voluntad.

Así pues, con respecto a la ciencia divina, es suficiente la distinción común que establecen los teólogos entre ciencia de simple inteligencia y ciencia de visión, de tal modo que, por medio de la primera, Dios conoce naturalmente las esencias de todas las cosas posibles y, por medio de la segunda, la ciencia libre, conoce todo lo que sucederá en la medida en que esto depende del decreto libre de Dios, que quiere que algunas obras buenas tengan lugar y permite otras malas como manifestación de su sabiduría y su omnipotencia.

Consideramos innecesario explicar en este lugar cómo la distinción de la doble ciencia mencionada no se toma de la distinción formal que se encuentra en Dios, sino tan sólo a partir de las distintas analogías con las cosas sabidas, gracias a las cuales se puede hablar de esta distinción en Dios.

7. Finalmente, resulta sorprendente que los defensores de la ciencia media, para refutar los argumentos que objetamos contra esta ciencia, recurran a una comprehensión eminentísima en grado infinito del libre arbitrio creado y, sin embargo, pretendan que no nos es lícito, para refutar sus sofismas, acogernos a la infinitud de la bondad divina, que es la razón de que Dios quiera que algo exista exteriormente a Él, según el designio y el decreto de su voluntad; y a causa de esta infinitud sostenemos que Dios, vigorosamente, de manera excelente y eficacísimamente, confiere fortaleza a nuestras voluntades, al producir en nosotros la determinación de nuestro libre arbitrio, de modo que se asemeje al suyo propio, para inclinarnos hacia cualquier bien que desee. Pero, ciertamente, tras examinar cuidadosamente toda la causa, es necesario reconocer que procedemos de manera mucho más piadosa que nuestros adversarios, al acogernos a la infinitud de la bondad divina, puesto que pretendemos defender religiosamente la grandeza del sumo bien, por el que todas las buenas obras acontecen infaliblemente y eficazmente sin detrimento de nuestro libre arbitrio. Pero nuestros adversarios se refugian en la infinitud de la comprehensión eminentísima de Dios, para favorecer la independencia del libre arbitrio creado, pues no quieren someterlo al vigoroso y excelente decreto de la voluntad divina, porque afirman no entender cómo se salva

la libertad del hombre, si Dios decide con antelación la elección futura del libre arbitrio. Pero nosotros, comoquiera que nos satisface la debida modestia y humildad, afirmamos que la predeliberación predeterminante de Dios es libre de modo eminentísimo por encima de nuestra libertad creada, de tal manera que no la destruye, sino que la perfecciona, cuando introduce en nuestro libre arbitrio la infalibilidad de obrar rectamente y produce la propia obra recta en nosotros y con nosotros, para que *quien se glorie en el Señor sea glorificado*. Pues no es necesario sostener que nuestro libre arbitrio es libre de tal manera que su obra no dependa de la causalidad del arbitrio divino, pues Él es el primero que decide todas las buenas obras y produce cada una vigorosamente y de manera excelente.

Capítulo decimoséptimo
En el que respondemos a los dos argumentos que propone Molina

1. Nos resta responder a los argumentos más importantes con los que nuestros adversarios creen demostrar que la ciencia media es necesaria.

Del *primer argumento* de Molina que hemos presentado en el capítulo 15, negamos su antecedente, porque el objeto condicionado futuro no es un medio, sino un objeto para la ciencia divina. Pues todo lo que Dios conoce exteriormente a Él, o bien lo conoce como necesario o como posible —y de ello adquiere conocimiento a través de su esencia divina—, o bien sabe que tendrá lugar realmente en algún momento del tiempo. Al primer tipo de conocimiento divino lo llamamos «ciencia de simple inteligencia». Y al segundo tipo de conocimiento divino lo llamamos «ciencia de visión y libre», en cuanto presupone el acto libre de la voluntad de Dios, que quiere que un objeto tenga lugar, si es bueno. Si, por el contrario, es malo, presupone la voluntad libre de Dios, que permite que la criatura intelectual, que de por sí es defectible, se aparte de hecho del orden de la ley divina. Y, por ello, en la potestad divina está la posibilidad de conocer otra cosa, porque en la potestad de Dios está la posibilidad de no hacer el bien ni permitir el mal.

Así pues, no negamos completamente todo futuro condicionado, sino que afirmamos que no supone un nuevo grado cognoscible para la ciencia divina. Pues si Dios conoce con certeza algún futuro condicionado, afirmamos que lo conoce por la determinación libre de su voluntad, que puede decidir y determinar un objeto condicionalmente, de tal manera que esta condición se mantenga por parte del objeto decidible y determinable. Así, ofrecemos el pasaje del *Evangelio* de San Mateo 26, 53, en el que nuestro Señor Jesucristo dice a Pedro: «¿Acaso piensas que no puedo rogar a mi Padre, que me mandaría más de doce legiones de ángeles? Pero, ¿cómo se cumplirían las Escrituras?». En este testimonio hay que entender dos cosas: en primer lugar, Cristo sufrirá por el decreto absoluto de Dios; y en segundo lugar, cierto futuro condicionado tendría lugar, si se diese la condición mencionada. Ciertamente, en este futuro condicionado hay dos elementos a considerar. Uno es la propia consecuencia, a saber: si Cristo rogase al Padre, Dios le

enviaría doce legiones de ángeles; y esta consecuencia es necesaria a causa de lo establecido por la propia ley de Dios, a saber, que Cristo obtuviese cualquier cosa que pidiese de manera absoluta. El segundo elemento es la propia condición, que pertenece al género de lo posible; por esta razón, el consecuente también pertenece al género de lo posible. Por tanto, todo aquello que Dios conoce con certeza respecto a este futuro condicionado, lo conoce, en cuanto género de lo posible, con ciencia natural y necesaria. Sin embargo, en cuanto a la consecuencia que hemos presentado como necesaria, supuesta la ley establecida por Dios, la conoce libremente por medio de la ciencia libre, porque en la potestad de Dios estaba la posibilidad de no haber legislado tal ley y, en la misma medida, no habría sabido la corrección de esta consecuencia, pues si no existiera tal ley, esta consecuencia no sería correcta. Así pues, Dios no conoce ningún futuro condicionado antes del decreto absoluto o condicionado de su voluntad divina.

2. Por esta razón, podemos responder muy fácilmente a la demostración del antecedente del primer argumento de Molina que hemos presentado en el capítulo 15, ya que, como la providencia humana es incierta, para que las afirmaciones que Molina ofrece sean verdaderas, basta que el hombre tenga el propósito de actuar así o que se forme la conjetura probable de que, dada aquella condición, le seguiría algún otro futuro. Ahora bien, una conjetura de esta naturaleza se opone a la presciencia divina, que es perfectísima y no se apoya en conjeturas, aunque certísimamente conozca Dios que esas conjeturas son probables para nosotros.

San Próspero, en su *Epistola ad Augustinum de reliquiis pelagianae haereseos,* censura a aquellos que se inficionaron con los restos de la herejía pelagiana, porque se inventaban, para confirmar su error, ciertos futuros que no son futuros. Igualmente, Luis de Molina se inventa tales futuros condicionados para, injuriando a la presciencia divina, hacer a los hombres más libres de lo que es conveniente.

A la segunda demostración del antecedente, que es el argumento palmario de nuestros adversarios, respondemos principalmente, al igual que Santo Tomás, San Jerónimo y San Gregorio, que el hombre no puede conocer los secretos de Dios. También San Agustín afirma lo mismo en *De dono perseverantiae*, cap. 10, en donde, después de presentar cierta solución de un disputador católico, señala que es mejor reconducir la cuestión hacia la predestinación divina[1]. Por ello dice que, como no se les dio el don de creer a tirios y sidonios, por ello se les negó que creyeran. Y no se cometió una injusticia con ellos, pues Dios los abandonó de manera justa por sus pecados. Sin embargo, evitamos un vicio con otro vicio. Pues, como los nuevos concordantes, al ser excesivamente curiosos, quieren ofrecer la razón exacta por la que tirios y sidonios se habrían arrepentido, si hubiesen visto los milagros de Cristo, pero no así los judíos, por ello pretenden reducir esta diferencia únicamente a la libertad innata y no a otro auxilio especial que el propio Dios habría ofrecido a tirios y sidonios, si tales milagros se hubiesen producido entre ellos. Por este motivo, nos parece necesario responder a este argumento. En

(1) SAN AGUSTÍN, *De dono perseverantiae*, cap. 10. MIGNE, *P. L.*, 45, 1006.

efecto, negamos la consecuencia que nuestros adversarios infieren a partir del testimonio de Cristo, a saber: por tanto, con un auxilio igual por parte de Dios, los judíos no se habrían convertido, pero tirios y sidonios sí se habrían convertido. Y la razón por la que negamos esta consecuencia es la siguiente: para que este condicional sea verdadero, no es necesario que tirios y sidonios se hubiesen arrepentido de tal modo que la propia acción de arrepentirse no se hubiese debido al don especial de Dios, que no recibieron los judíos a causa de sus mayores pecados. Pues entendemos que estos dos enunciados son equivalentes: *tirios y sidonios se habrían arrepentido*; y *Dios habría otorgado el arrepentimiento a tirios y sidonios*. Pues nadie negará que arrepentirse es un don de Dios que, ciertamente, no recibe aquel que no se arrepiente. Si alguien, no obstante, pregunta por qué dice Cristo que si tales milagros se hubiesen producido entre tirios y sidonios y éstos hubiesen conocido la predicación, Dios les habría otorgado el don del arrepentimiento que no les otorgaba eficazmente a los judíos, habrá que responder que, con la condena de Corazín y Betsaida, nuestro Señor Jesucristo quiso decir que aquellos judíos eran peores que tirios y sidonios y, por ello, menos dignos o, más bien, más indignos que aquellos a quienes Dios confiere auxilios eficaces. Pero, en verdad, sobre tirios y sidonios afirma Cristo, que conoció los designios ocultos de Dios, que si tal predicación, con tales milagros, hubiese tenido lugar entre ellos, Dios les habría conferido eficazmente su auxilio, para que se arrepintieran.

Muy parecido al pasaje mencionado es aquel del *Evangelio* de San Mateo 12, 41: «Los varones ninivitas se levantarán en el juicio con esta generación y la condenarán, pues se arrepintieron con la predicación de Jonás y he aquí que más que el propio Jonás». En efecto, Cristo no pretende decir que con menores auxilios internos, infundidos misericordiosamente por Dios, los varones ninivitas se arrepintieran con la predicación de Jonás, sino que nuestro Señor Jesucristo enseña que los judíos, a pesar de asistir a su predicación y a sus milagros, eran más indignos que aquellos a quienes Dios provoca interiormente inspiraciones más eficaces para que realmente se arrepientan. Así pues, el pensamiento y la intención del Señor fue atribuir a los judíos mayores pecados y mayor dureza de corazón que a tirios, sidonios y ninivitas, e incluso sodomitas, como se dice en aquel pasaje de *Jeremías* 4, 6: «Mayor ha resultado la iniquidad de mi pueblo que el pecado de los de Sodoma, que en un momento fue destruida».

Por tanto, hemos demostrado, siguiendo el necesario método teológico, que del testimonio de Cristo no se deduce que, con un auxilio igual, un hombre se convierta y otro no se convierta; igualmente, también hemos demostrado que la ciencia media no sirve para fundamentar la doctrina de Molina. Pues, aunque admitamos el mencionado futuro condicionado, que, sin duda, fue conocido por Dios y confirmado por nuestro Señor Jesucristo gracias al conocimiento infalible que poseía por la ciencia abundante que le había sido otorgada, sin embargo, de aquí no se sigue que exista una ciencia media. Pues el objeto futuro condicionado que venimos mencionando no supera el grado de ente posible. En efecto, a Dios le fue posible haber enviado a Cristo al tiempo de tirios y sidonios. Además, la mencionada consecuencia tan sólo sería necesaria en virtud del decreto condicio-

nado de la voluntad divina, con el que Dios habría decidido conferir el arrepentimiento a tirios y sidonios, si Cristo hubiese realizado entre ellos los mismos milagros que hizo en Betsaida y Corazín. Esta respuesta es suficiente para refutar el argumento sofístico que Molina elabora contra la verdad que juzgamos católica.

3. Ahora bien, en cuanto al testimonio del *Libro primero de los reyes*, también podemos responder que Dios decretó de manera absoluta alejar a David del peligro que, en verdad, se cernía amenazadoramente sobre él; y, por esta razón, el Señor hizo uso de aquel medio para revelar a David —después de que éste le preguntase— que tal peligro le amenazaba y, de este modo, huyendo David de Queilá, fue liberado del peligro.

En cuanto al testimonio del *Libro segundo de los reyes*, podemos responder que éste nos favorece, porque no había ninguna relación entre que Joás golpease cinco veces la tierra y que, por ello, Siria fuese destruida hasta la aniquilación, a no ser únicamente por el decreto condicional de la voluntad divina que le fue revelado al propio profeta. Además, respecto a otros futuros condicionados que nosotros nos podemos inventar —por ejemplo, si Dios no hubiese creado a los ángeles que creó, habría creado o habría predestinado a otros—, ciertamente, nada podemos definir, sino que tan sólo sabemos que Dios pudo hacer muchas otras cosas que no hizo y pudo no hacer otras que hizo. Pero, en verdad, si tenemos una base firme en las Sagradas Escrituras o en la ley divina ordinaria, podemos definir bien muchos futuros condicionados; por ejemplo, si Pedro no se arrepintiese, se condenaría; si Judas se arrepintiese, se salvaría. Pero en lo que respecta a otros futuros condicionados, no obstante, es más piadoso reconocer nuestra ignorancia que afirmar algo temerariamente. Sobre si, en verdad, tales futuros condicionados se hallan formalmente o eminentemente en el decreto de la voluntad divina, podría ser cuestión a disputar entre teólogos; pero no pensamos que la definición de esta cuestión sea necesaria para dilucidar el asunto que nos ocupa en estos momentos.

4. Al segundo argumento de Molina que hemos presentado en el capítulo 15, debemos responder que el máximo inconveniente que supone la afirmación de la ciencia media es que sus defensores piensan que es necesaria para entender los misterios de la fe, especialmente la predestinación; y encima añaden que alucinamos peligrosamente, si no la admitimos. Que juzguen los benditos jueces si debe tolerarse que, para entender los misterios de la fe, haya que recurrir a la nueva ficción de la ciencia media, cuando hasta el día de hoy todos los católicos han seguido en la explicación de estos misterios el antiguo modo de exponerlo, fundado en la doctrina de los Santos Padres y en las demostraciones teológicas que hemos presentado; y lo dicho sobre la sexta afirmación de Molina ya es suficiente.

Capítulo decimoctavo

En el que se mencionan los nuevos dogmas que, sobre el concurso de Dios con las causas segundas, enseña Molina en su séptima afirmación

1. Es sorprendente qué nuevas invenciones esgrimen Molina y los suyos para defender su doctrina sobre la nueva concordia. Pues además de su ficticia ciencia media, que acabamos de refutar, se han inventado una nueva filosofía acerca del concurso de la causa primera con las causas segundas. En efecto, Molina dice en su *Concordia*, d. 26, 27 y 28, desde la pág. 167 a la pág. 183, que Dios, con su auxilio y con su concurso general, no influye sobre las causas segundas premoviéndolas, sino que solamente influye inmediatamente sobre las propias operaciones y sobre los efectos de las causas segundas, sin llevar a cabo premoción alguna de las propias causas segundas; y piensa que la doctrina contraria destruye la libertad de arbitrio y proporciona pretexto para muchos errores. Y esto es lo primero que dice.

2. En segundo lugar, dice que el auxilio de la gracia previniente para los actos sobrenaturales es un influjo que Dios proporciona dirigido a la propia potencia y, puesto que a este auxilio no le sigue infaliblemente el efecto, por este motivo, este auxilio no elimina la libertad.

3. En tercer lugar, dice en la misma disputa 26, que Dios, por medio de su concurso general o especial gratuito, es causa parcial del efecto. Efectivamente, en la pág. 169, dice lo siguiente: «Por lo cual, sucede que el concurso general de Dios no influye sobre la causa segunda de tal modo que ésta, habiendo sido movida anteriormente por aquél, cause y produzca su efecto, sino que influye inmediatamente con la causa sobre su acción y sobre su efecto». Y posteriormente explica esto de la siguiente manera: «Como no se puede negar que cualquier efecto de una causa segunda necesite del influjo inmediato de Dios sobre sí mismo para ser conservado, y también después de que haya cesado el influjo de la causa segunda, y mucho más para que se produzca de nuevo; por ello, argumentamos así:

ciertamente, o bien el concurso general de Dios con las causas segundas no influye anteriormente sobre estas causas para que se produzcan sus acciones y efectos, sino que influye inmediatamente con las causas sobre sus acciones y sus efectos, como intentamos demostrar; o bien, Dios, con un doble concurso general, influye en la producción de cualquier efecto del siguiente modo, a saber, con un concurso influye inmediatamente sobre la causa y a través de esta causa mediatamente sobre el efecto, y con el otro influye inmediatamente sobre el efecto, lo cual, hasta el momento, nadie se ha atrevido a defender.» Con esta y con otras argucias nocivas, Molina se afana en demostrar su falsa filosofía, para probar que Dios, con su concurso general y especial gratuito, es causa parcial del efecto de la causa segunda; así también, añade Molina, cuando dos hombres empujan una embarcación, ninguno de los dos debe sus fuerzas al otro, ni mueve al otro, sino que a partir de uno y otro se produce una sola causalidad total de la que todo el efecto depende totalmente al producirse.

4. En cuarto lugar, dice que el auxilio general y el concurso universal de Dios son puramente naturales y que sirven por igual tanto para todos los efectos naturales, como para los sobrenaturales, ya sean buenos o malos, de tal modo que el acto del hombre, por la fuerza de este concurso, no se inclina en mayor medida hacia la fe o el acto de caridad que hacia la infidelidad y el odio de Dios o la fornicación. Molina enseña esto en su *Concordia*, disputas 26, 27, 37 y 39, y también en sus *Commentaria ad primam divi Thomae partem*, disputas 6 y 8; y, de este modo, en parte sustrae el influjo de la causalidad divina, al hacerla causa parcial, y en parte le atribuye lo que no le corresponde, porque dice que este concurso es puramente natural y que sirve por igual tanto para los efectos sobrenaturales buenos como malos. Acerca de este auxilio general dice muchas otras cosas que deberían examinarse con atención; mencionaremos algunas un poco más adelante.

Capítulo decimonoveno

En el que se muestra que la doctrina mencionada es contraria a la razón natural

1. En primer lugar, vamos a presentar nuestro argumento contra esta invención filosófica. Pues la tesis de Molina debilita el discurso de la razón natural, que muestra que sólo hay un motor primero y una causa primera eficiente. Y esto lo vamos a demostrar claramente de la siguiente manera. Si la causalidad de la causa segunda no depende del influjo de la causa primera sobre ella misma, sino que se mueve y produce sin ser movida por la causa primera, entonces es inane el discurso que Aristóteles ofrece en su *Física*, lib. 8, en el que sostiene que todo lo que se mueve es movido por otra cosa, para llegar así a un motor primero inmóvil[1]. Si, por tanto, al efecto de la causa segunda concurre parcialmente la causa primera influyendo sobre el propio efecto, pero no sobre la causa segunda, entonces este discurso de Aristóteles es inane y carecemos de razón natural para demostrar que Dios es causa primera.

Para una mayor comprensión de esto hacemos notar lo siguiente. En primer lugar, los filósofos distinguen dos tipos de acción de la causa segunda: pues una acción puede ser transeúnte, como cuando un hombre genera un hombre y el fuego genera fuego; o bien puede ser inmanente, como la visión, la intelección y la volición.

En segundo lugar, hacemos notar que es evidente para cualquiera que la causa segunda se perfecciona por medio de la acción inmanente, porque se constituye en acto segundo, por el cual se hace más semejante a Dios, que es acto puro. De ahí que la causa segunda, cuanta menor potencialidad y mayor actualidad posea, será tanto más perfecta. Pero, en cambio, no está tan claro cómo se perfecciona la causa segunda, cuando actúa por medio de la acción transeúnte. Sin embargo, los sabios metafísicos así lo hacen ver y lo demuestran, señalando que cada cosa existe por su operación. Por tanto, cuando la causa segunda obra es más perfecta que cuando no obra. Esta consecuencia es evidente, porque la operación

(1) ARISTÓTELES, *Física*, 241b33. SANTO TOMÁS, *lect.* 1-2 y 7-8.

es el fin del ser: por tanto, la perfección de lo existente consiste en su operación. Esto se demuestra de la siguiente manera: cuando la causa segunda no obra, es indiferente; pero cuando obra, su potencia ya está determinada hacia aquello a lo que, por su naturaleza, ha sido ordenada por Dios. Por tanto, este complemento es la perfección de la potencia.

Si, no obstante, alguien pregunta en qué consiste la perfección del agente que produce la acción transeúnte, se le responderá que en dos cosas. En primer lugar, ciertamente, en que, mientras obra, es necesario que la criatura reciba en sí misma la excitación divina que proviene del ente primero del que depende al originarse, al conservarse y al obrar. De ahí que la subordinación actual a Dios produzca la perfección de la criatura, pues gracias a ella puede obrar actualmente. En segundo lugar, respecto a esta perfección, se considera que cuantos más entes haya en la naturaleza de las cosas, tanto más perfecto será cada uno de ellos, en cuanto partes de un todo más perfecto. Y los números sirven como ejemplo de esto que decimos: pues cuanto mayor es un número, cada una de las unidades de que se compone se hace más perfecta, cuando se le añade a este número una última unidad, porque cualquier unidad que se le añada será la centésima o la milésima. Así pues, como todas las cosas se perfeccionan ante la llegada de algo nuevo, de aquí se sigue que mucho más se perfecciona la causa segunda que, por medio de su subordinación a la causa primera, es causa de una nueva cosa en el todo. Y, por ello, los metafísicos consideran que la relación de la causa segunda con el efecto y del efecto con la causa es real, pues según su naturaleza se ordenan recíprocamente como partes de un todo entero. Ciertamente, esto no tiene lugar en Dios, porque de ningún modo se perfecciona Dios a través de la producción de las criaturas, pues quien no puede ser parte de un todo, en la misma medida, tampoco puede ser causa parcial.

2. Pero contra esta doctrina Molina argumenta lo siguiente. Si Dios es causa parcial simultáneamente con la causa segunda, se sigue que, mientras Dios causa eficazmente, es parte en la acción de causar y, por ello, no habría razón por la que realmente no se le pudiese atribuir la otra causa parcial. Pero también se seguiría que la acción de causar sería más perfecta, si atribuimos su comienzo a una y a otra causa simultáneamente, antes que a una separadamente; y, por esta razón, a partir de Dios y de la criatura se produce casi un comienzo más perfecto para causar el efecto que a partir del propio Dios solo, si es causa parcial. Esto queda claro en el ejemplo que presenta Molina de los dos hombres que portan una piedra o que empujan una embarcación, por el que parece evidente que la causalidad y la virtud causal son más perfectas en ambos que en uno solo, al atribuirse simultáneamente todo el efecto a ambos y no aisladamente a uno solo.

3. Pero contra Molina podemos ofrecer un argumento evidente. Pues de la doctrina de Molina se seguiría que Dios y la causa segunda se unirían accidentalmente para contribuir a un solo efecto. Esta consecuencia se demuestra de esta manera: la causa segunda no obraba antes, pero ahora obra; de modo similar, la causa primera no obraba antes el efecto, pero ahora coopera simultáneamente. Por

tanto, es necesario afirmar que, si no se produce alguna causa suprema que una a una y otra causa para la operación, se unirán accidentalmente para obrar este efecto, a no ser que alguien diga que la causa segunda mueve a la causa primera para que coopere con ella. Pero entonces la causa segunda sería anterior a la causa primera en esta operación particular. Por tanto, necesariamente, lo que nos resta por decir es que el propio Dios no sólo es el primero en existencia, sino también en aplicar y determinar a la causa segunda a que coopere con Él el efecto que Dios mismo, aquí y ahora, quiere producir según el modo de ser de la causa segunda, esto es, que el efecto se produzca libremente, si la causa segunda es libre. Y no se destruye por ello la libertad de la criatura, sino que más bien se perfecciona en acto por el libre arbitrio supremo del Señor, sin el que nada tiene lugar.

4. Finalmente, todo lo dicho lo confirma el insigne testimonio que aparece en *Hechos de los apóstoles* 17, 25-28: «Como Dios nos da a todos la vida, la inspiración y todas las cosas, en Él ciertamente vivimos, nos movemos y existimos». Por consiguiente, Dios mismo no sólo nos da la potencia para vivir de hecho, esto es, para ejercer la acción vital, sino que también nos da la propia acción vital. Ciertamente, Molina niega que Dios nos dé a todos todas las cosas, pues si no nos da la producción del efecto, ni la causalidad actual del efecto, se sigue que no nos da a todos todas las cosas. Igualmente, hay que examinar la expresión «y existimos», porque con ella se insinúa la razón por la que dependemos de Dios en todas nuestras obras y movimientos, evidentemente, porque Dios mismo es causa de la existencia y de la conservación del propio ser, para que de este modo las criaturas no sean devueltas a la nada. De aquí tomamos un argumento metafísico: Todo agente actúa en cuanto está en acto; por tanto, es necesario que todo agente dependa al actuar de aquello de lo que depende su ser. Esta consecuencia es evidente, porque el propio ser es, según los sabios metafísicos, la primera actualidad de todas las cosas, como enseña Santo Tomás en la *Suma teológica*, 1, q. 3, a. 4, donde afirma que Dios influye en la causa segunda y no solamente en su efecto. Y lo explica así: mientras el fuego genera fuego, es necesario que posea la forma del fuego; pero la propia forma del fuego no está en acto, salvo que haya sido actualizada por medio de su existencia; por tanto, de aquello de lo que depende el ser de la forma del fuego depende también la actualización del fuego, para que esté en acto y pueda actuar; por ello, también al obrar depende de Dios y de su influencia; e incluso tanto más depende de Dios cuanto más formal es el propio ser que la forma específica del fuego. Recordamos todo esto para que sea evidente cómo yerra Molina en filosofía, cuando pretende introducir nuevos dogmas en teología.

5. También podemos responder fácilmente a la objeción que Molina menciona en la tercera afirmación que hemos reproducido en el capítulo precedente. Recordemos que Molina no admite que la causa primera produzca siempre dos efectos al concursar con la causa segunda: uno en la propia causa y otro en el efecto. Por nuestra parte, hablando en términos absolutos, sostenemos que no se producen dos efectos, sino que sólo se produce uno; y así también, cuando un artesano, por ejemplo, un alfarero, da forma a una jarra, hablando en términos

absolutos, sólo se produce un efecto, aunque el alfarero mueva los brazos, la rueda y otros instrumentos de alfarería. Y la razón de ello es que con el nombre de «efecto», hablando en términos absolutos, entendemos el fin principal al que va dirigido el influjo de la causa primera y de la causa segunda. De esta manera, por tanto, se dice que en los efectos morales y naturales la primera causa de todas concurre a un solo efecto —aunque influya en la causa segunda, haciendo que obre, y simultáneamente también en el propio efecto de la causa segunda—, sin perjuicio de que podamos distinguir dos efectos, uno de los cuales, no obstante, estaría subordinado al principal. De la misma manera, también decimos que el sol y el hombre generan al hombre, pero por este motivo no debe negarse que el sol influya en el hombre que genera. Así pues, mucho más necesario es que la primera causa de todas, que es Dios, influya actualmente en toda causa segunda cuando obra y como obra el efecto que Dios quiere se produzca. Pues es Dios quien obra como un artesano también según su propósito, al querer que tal efecto, aquí y ahora, se produzca, moviendo a la causa segunda, que antes estaba en potencia, a que obre según su modo de ser y su naturaleza de causa segunda. Y en este punto Molina se engaña sobremanera, porque piensa que Dios es una causa universal determinable por las causas segundas, de la misma manera que el sol es determinado. Pero nosotros no creemos en un Dios así, porque de esta manera se suprime gran parte de la grandeza divina, si consideramos que, con el mismo influjo y con su concurso general, Dios concurre con todas las causas segundas de tal manera que resulte determinado por todas ellas respecto a los efectos particulares y singulares; y aún peor es que el auxilio general y el concurso universal de Dios, como afirma Molina, sean iguales para todos los efectos sobrenaturales, ya sean buenos o malos, como queda claro en la cuarta afirmación de Molina que hemos presentado en el capítulo precedente. Por esta razón, Molina niega también la eficacia del concurso divino respecto al efecto que es causa segunda según el modo particular de este efecto.

Por este motivo, consecuentemente, Molina también niega con obstinación que el auxilio especial gratuito de Dios sea eficaz, tal como viene de Él. Pues considera suficiente que el hombre posea libertad innata con el auxilio general puramente natural, para que, con el auxilio de la gracia previniente, desde el primer momento el hombre pueda obrar y obre por su libertad innata, determinando estos auxilios y haciéndolos eficaces para el efecto que el propio hombre desee.

Y por ello, en la segunda afirmación que hemos citado en el capítulo anterior, Molina admite fácilmente que el auxilio de la gracia previniente para los actos sobrenaturales es un influjo de Dios dirigido sobre la propia potencia del libre arbitrio, precisamente porque dice que de este auxilio no se sigue infaliblemente el efecto y de este modo no se destruye la libertad. Así habla Molina. Así pues, piensa que si de algún auxilio se siguiera infaliblemente el efecto, se destruiría la libertad. Efectivamente, en todo momento sostiene que la determinación de tal efecto no se debe a otra causa que no sea el libre arbitrio.

De aquí se sigue también que, en la tercera afirmación del capítulo precedente, diga que Dios, a través de su concurso general o especial gratuito, es causa parcial del efecto. Pero nosotros siempre hemos considerado a Dios causa total,

aunque, ciertamente, sin utilizar exclusivamente la palabra «totalidad», como si Dios fuese la única causa y no existiesen otras causas; pero, como no hay nada con respecto a Él que no posea naturaleza de efecto, así también, las propias causas segundas, no sólo al existir, sino igualmente al causar, aquí y ahora, son efectos de la causa primera, que obra todo según el designio de su voluntad. Y, de esta manera, afirmamos que la decisión de nuestro libre arbitrio, por una parte, se debe libremente a nosotros, que efectuamos la acción, y, por otra parte, se debe al propio Dios, que decide de antemano nuestra buena decisión, en cuanto es buena. Pero esto resulta escandaloso para Molina y los suyos, ya que dicen no poder entender cómo puede suceder esto. Si, por el contrario, no pretendiesen ser los primeros que escogen el bien y que son libres, como Dios, ni ser más dueños de sus acciones libres que Dios mismo, quizás comprenderían cómo puede suceder esto. Ciertamente, Dios revela esto a los niños y lo oculta a los sabios, *que quieren saber más de lo que es conveniente saber*. También nos admira cómo puede suceder que hombres que a veces cultivan la piedad, dejen para Dios tan sólo el perfecto dominio de las cosas naturales o de otros efectos que sólo el propio Dios produce. Pues si Dios desease inclinar el libre arbitrio del hombre adonde quisiese y no pudiese hacerlo, salvo ejerciendo violencia, entonces no sería Señor del ejercicio de la libertad, sino que únicamente el hombre mismo tendría el dominio de tal ejercicio. Y al igual que se dice que el sabio domina los astros, porque con su libre arbitrio hace uso de las influencias de éstos tal como le place, así también estos sabios pretenden dominar a Dios y determinar para cualquier cosa que quieran la influencia de sus auxilios, que, tal como provienen de Él, los consideran indiferentes.

Capítulo vigésimo

En el que se muestra con cánones conciliares y testimonios de los Santos Padres que la doctrina mencionada es falsa

1. Hasta el momento hemos procedido contra Molina filosóficamente. Ahora, sin embargo, pretendemos demostrar teológicamente que su doctrina es contraria a la fe católica.

En primer lugar, ciertamente, si un error filosófico rebaja la perfección del autor de la naturaleza, consecuentemente, debe considerarse contrario a la fe, pues ésta no tolera la atribución de algo imperfecto al autor de la naturaleza. Pero, como ya hemos dicho, el error mencionado implica que Dios deja de ser principio primero e interior de toda la entidad de la criatura según todo modo de perfección. Por tanto, esto es contrario a la fe católica.

Además, este error coincide o, sin duda, es parecido al error que Durando comete en sus comentarios a las *Sentencias*, 2, d. 1, q. 5, cuando afirma que Dios sólo concurre con las causas segundas conservando sus naturalezas y sus fuerzas; el propio Molina cita a Durando en su *Concordia*, pág. 164, pretendiendo excusarle del error que Domingo de Soto advierte en sus *Quaestiones super octo libros Physicorum Aristotelis*, lib. 2, q. 4. Efectivamente, Molina dice que la doctrina de Durando es falsa y poco segura; sin embargo, no quiere calificarla como errónea, porque sabe que es muy semejante a su propia doctrina. Y esto lo vamos a demostrar de la siguiente manera. Pues aunque Molina hable del influjo general e incluso de algunos auxilios previnientes de la gracia, no obstante, sostiene que tan sólo concurren con las acciones de la causa segunda en tanto en cuanto Dios procede a su conservación, pero sin influir con su concurso sobre las causas segundas para que obren, sino que las propias causas segundas determinarían la influencia de la causa primera. He aquí, por tanto, cómo Molina apenas dista de la doctrina de Durando, porque cree que todo el error de la doctrina de Durando consiste en negar que Dios determine las causas segundas en su efecto y en afirmar que Dios sólo concurre al efecto en la medida en que conserva las causas segundas eficientes. Sin embargo, Molina, aunque más allá de la entidad de la

substancia y de las potencias sitúe la influencia actual de Dios, sea general o especial, no obstante, también niega que en la operación actual de la causa segunda intervenga la influencia actual de Dios, excepto conservándola. Incluso, si reflexionamos atentamente, Molina no expone de manera diferente el modo en que Dios influye sobre el efecto, ya que, según él, la causa segunda determina al influjo divino, sea general o especial, a producir tal efecto. Además piensa que esta doctrina merece la máxima consideración para entender las acciones libres. Pues continuamente niega que el influjo divino de por sí, tal como viene de Dios, aporte eficacia consigo, sino tan sólo una suficiencia indiferente determinable por el libre arbitrio; es más, también niega que el propio auxilio adyuvante y cooperante de por sí, tal como viene de Dios, posea una determinación y una eficacia adyuvante y concomitante; pues piensa que siempre se determina y se hace eficaz gracias al libre arbitrio, en virtud tan sólo de su libertad innata. Y por ello será adyuvante y cooperante tanto tiempo como le plazca al hombre obrar con él, y no tanto tiempo como la voluntad divina haya predefinido que el libre arbitrio siga a Dios cuando lo guía, obrando y cooperando.

2. El Santo Padre Agustín y otros Santos Padres, que ya hemos citado anteriormente, reflexionan de manera muy diferente sobre este asunto, pues sostienen firmemente que la gracia de Dios siempre es previa a toda buena acción y que nuestra voluntad siempre es pedisecua y es guiada por el Espíritu de Dios, y no por su propio espíritu, y así se dice en *Salmos* 79, 2: «Guíame, Señor, en tu camino». Y en *Salmos* 72, 24: «Me guiaste en tu voluntad». Y la Iglesia romana reza: «Que tu gracia, Señor, siempre nos prevenga y nos siga (es decir, nos acompañe) y nos permita inmediatamente estar preparados para realizar buenas obras»[1]. Pero si la propia gracia de Dios, tal como viene de Él, no aportase consigo lo que pedimos, ¿con qué fin pediría la Iglesia lo que ya ha sido puesto en nuestro libre arbitrio en virtud tan sólo de su libertad innata? Como, empero, lo pide, hay que entender que la propia gracia de Dios nos permite proponernos la realización de buenas obras. Y si una vez recibida la gracia previniente, pudiéramos obrar sólo con ella por nuestra libertad innata, ¿con qué fin pediría la Iglesia *que tu gracia, Señor, siempre nos prevenga y nos siga*? Pues, según Molina, tan sólo en nuestra libertad está que la gracia previniente nos siga y nos acompañe cooperando con nosotros. Por consiguiente, del mismo modo que la Iglesia pide a Dios la gracia previniente que precede en el tiempo a la buena acción, porque ésta depende de su voluntad, así también la Iglesia pide que el propio Dios se digne a conceder misericordiosamente el auxilio de la gracia coadyuvante. Y si Molina y los suyos no entienden cómo con esta doctrina, que consideramos católica, se salvaguarda la libertad del arbitrio al obrar, que crean y que, de una vez por todas, entiendan. Pues dice San Agustín en *De praedestinatione sanctorum*, lib. 1, cap. 14: «Pues, ¿por qué si lo dicho no se comprende, debe negarse, siendo como es manifiesto?»[2].

(1) *Missale romanum*, dom. 16 tras Pentecostés.

(2) SAN AGUSTÍN, *De praedestinatione sanctorum*. En realidad, pertenece al *De dono perseverantiae*, cap. 14. MIGNE, *P. L.*, 45, 1016. Antiguamente estas dos obras se citaban a menudo como una sola formada por dos libros.

3. Además, como confirmación de nuestra doctrina, citamos el insigne testimonio de San Celestino, que fue el primer Papa con este nombre, sacado de su *Epistola ad episcopos Galliae*, § 6, en donde dice lo siguiente: «Dios obra en los corazones de los hombres y en el propio libre arbitrio de tal modo que todo pensamiento venerable, toda decisión piadosa y toda buena acción se deben a Él». Y en el párrafo 9, como si respondiese al argumento de aquellos que desvergonzadamente sostienen que una operación divina de tales características hace desaparecer el libre arbitrio, añade: «Pues, sin duda, el auxilio y la asistencia de Dios no destruyen el libre arbitrio, sino que lo liberan para que sea luminoso en vez de tenebroso, justo en vez de inicuo, sano en vez de lánguido, previsor en vez de imprudente». Así habla San Celestino Papa[3]. Desconocemos si se puede hablar con mayor claridad contra Molina y sus nuevos concordantes.

4. Además, en el canon 20 del concilio de Orange se dice: «Dios obra en el hombre muchas cosas buenas que no hace el hombre, pero ninguna hace el hombre, sin que Dios le otorgue el obrar»[4]. Pero, en verdad, si Dios mismo no confiriese la virtud al libre arbitrio para realizar la buena acción, ¿cómo se verificaría que Dios otorga al hombre el obrar? Sólo se verificaría, según Molina, que Dios otorga a través del auxilio de la gracia previniente el poder obrar; pero la propia acción y el uso del auxilio, como defiende Molina, dependerían únicamente de la libertad innata del hombre. Pues esto es lo que defiende, cuando dice que Dios es causa parcial, junto con el libre arbitrio, de la producción de la acción buena y libre. Ahora bien, Molina no sólo hace que Dios sea causa parcial, sino también menos perfecta, porque atribuye al libre arbitrio la consumación de la obra y al propio Dios únicamente la suficiencia. Y, de esta manera, el comienzo de la buena obra dependerá de Dios, pero su consumación de nosotros, en contra del siguiente pasaje de la *Epístola a los filipenses* 2: «Pues Dios es quien produce en vosotros el querer y el obrar». Y en contra del canon 9 del concilio arausicano: «Es propio del oficio divino hacernos reflexionar con rectitud y apartar nuestros pies de la falsedad y de la injusticia. En efecto, cuantas veces hagamos buenas acciones, Dios obra en nosotros y con nosotros, para que obremos»[5]. Aquí además el concilio no solamente define que Dios obra con nosotros influyendo, junto al libre arbitrio, sobre el efecto, sino también que obra en nosotros influyendo, evidentemente, sobre nuestro propio libre arbitrio y moviéndolo hacia el bien.

5. Además a partir de lo defendido por el concilio coloniense se colige claramente que Dios influye en el libre arbitrio, cuando el hombre quiere eficazmente arrepentirse y ser justificado, pues en su *Enchiridion christianae institutionis*, en el tratado sobre el sacramento de la penitencia, pág. 195, se dice lo siguiente: «Para que queramos hacer penitencia, arrepentirnos y recibir el perdón de los pecados... Dios obra con nosotros transformando nuestra voluntad malévola en benévola y

(3) *De gratia Dei indiculus* seu Praeteritorum Sedis Apostolicae episcoporum auctoritates. MANSI 4, 460 y 462.

(4) MANSI 8, 716.

(5) *Ibidem* 8, 714.

haciendo que consienta con su voluntad. Por ello, ciertamente, Dios cambia nuestra voluntad y así obra en nosotros el querer. Pero, sin embargo, como nuestra voluntad no puede cambiar de manera obligada, coopera con Dios, mientras consiente con Él»[6]. He aquí que el concilio proclama abiertamente que Dios con su auxilio no sólo influye en la operación, sino también en el libre arbitrio y en la voluntad del hombre, transformándola y haciendo que se vuelva benévola.

6. Y esto mismo lo confirma el concilio tridentino, ses. 6, can. 4, cuando define: «Si alguien dijere que el libre arbitrio del hombre, una vez movido y excitado por Dios, no coopera con Él, a pesar de que Dios lo excita y lo llama para que se disponga y se prepare a obtener la gracia de la justificación... sea anatema». Hay que tener en cuenta que esta definición del concilio no solamente se refiere al momento en que el hombre es justificado con ciertas disposiciones previas que anteceden en el tiempo al instante de la justificación, como son el temor del infierno, la atrición y otras disposiciones semejantes que se sufren con el pecado moral —sobre las cuales el concilio tridentino (ses. 14, cap. 4, sobre la penitencia) afirma lo mismo, a saber, son dones de Dios e impulsos del Espíritu Santo, que aún no habita dentro, sino que únicamente mueve, para que el penitente, habiendo sido ayudado, se prepare el camino hacia la justicia—, sino que el concilio también habla de la moción y la excitación de Dios, que puede enriquecer súbitamente al pobre carente de disposición alguna que anteceda en el tiempo al instante de la justificación.

Santo Tomás sostiene expresamente esta doctrina en la *Suma teológica*, 1.2, q. 112, a. 2 *ad secundum*, en donde dice lo siguiente: «Como el hombre no puede prepararse para la gracia, salvo que Dios lo fortalezca y lo mueva hacia el bien, no importa si alguien llega a la preparación perfecta súbitamente o paulatinamente. Pues se dice en *Eclesiástico* 11: *Es fácil a los ojos del Señor enriquecer súbitamente al pobre*. Y así sucede que a veces Dios mueve al hombre hacia algún bien, pero no de manera perfecta, con lo que tal preparación precede a la gracia; o a veces lo mueve inmediatamente y de manera perfecta hacia el bien y súbitamente el hombre recibe la gracia, como dice Cristo en el *Evangelio* de San Juan 6: *Todo el que escucha al Padre y aprende, viene a mí*. Y así sucedió con Pablo, porque súbitamente y de manera perfecta, aunque estaba incrementando su pecado, Dios movió su corazón y por ello, escuchando, aprendiendo y viniendo, alcanzó súbitamente la gracia». Así habla Santo Tomás.

Por tanto, como la definición del concilio debe verificarse en este caso, a saber, cuando un hombre resulta justificado súbitamente, como Pablo, vamos a argumentar de manera evidente contra Molina a partir de las palabras del concilio: Cuando un impío se dispone súbitamente a recibir la gracia, Dios excita y mueve su libre arbitrio, para que obre y obtenga la gracia de la justificación, como queda claro a partir de estas palabras del concilio: «una vez movido y excitado por Dios»; por tanto, Dios no influye solamente con su auxilio en la operación del libre arbitrio por la que el hombre se dispone a recibir la gracia, sino que también influye excitan-

(6) *Canones concilii provincialis Coloniensis anno 1536 celebrati*, ed. Parisiis 1545, t. 94v.

do y moviendo el libre arbitrio del hombre. Por tanto, el auxilio de Dios no sólo influye en el efecto, sino también en la causa. A partir de esta doctrina de Santo Tomás, que es común entre teólogos, se colige plenamente que para alcanzar la justificación es necesario el auxilio eficaz de Dios, que es distinto del auxilio suficiente. Pues Santo Tomás dice que a veces Dios mueve al hombre hacia el bien de manera inmediata y perfecta y que así el hombre recibe la gracia súbitamente. Con estas palabras, el Santo Doctor explica de manera suficiente que la eficacia perfecta de la moción divina proviene del propio Dios.

7. Además, San Ambrosio, en *De vocatione gentium*, lib. 1, cap. 1, confirma abiertamente nuestra doctrina, al refutar, en efecto, cierto error que en aquellos tiempos circulaba —y que era muy similar, sin duda, al error de Molina—, según el cual, en la conversión del pecador Dios no mueve previamente por naturaleza al libre arbitrio, para no dañar su libertad, sino que sólo lo acompaña; y ésta es expresamente la explicación de Molina, como queda claro en la tercera afirmación suya que hemos mencionado. Así pues, San Ambrosio disputa contra este error, lo condena y enseña que, aunque Dios premueva la voluntad, no suprime el libre arbitrio del hombre[7]. De este modo, también San Ambrosio defiende la premoción de la voluntad. Sin embargo, San Ambrosio no se refiere tan sólo a la precedencia de la premoción en el tiempo —ciertamente, esta premoción ya está presente antes de la operación del libre arbitrio por la que el hombre se convierte sin detrimento de su libertad—, sino que también habla de la premoción que concurre actualmente con el libre arbitrio en la buena obra; y San Ambrosio niega que tal premoción destruya el libre arbitrio.

8. Además, como anteriormente dijimos, de vez en cuando sucede que Dios, sin previas disposiciones en el tiempo, súbitamente ilumina y dispone al pecador para la gracia. Debemos preguntar a Molina si en tal caso el hombre resulta justificado sin la premoción divina. Ciertamente, lo negará por el peligro que entrañaría afirmar lo contrario; pues el Señor siempre prepara la voluntad del hombre y el libre arbitrio sólo concurre a su justificación una vez movido y excitado por Dios, como defiende el concilio tridentino, cuya definición acabamos de ofrecer. Así pues, si esto sucede de esta manera, la propia premoción divina no suprime la libertad de arbitrio. De otro modo, el hombre no sería justificado libremente.

Pero Molina, consecuentemente, dirá que esta premoción divina no es eficaz tal como viene de Dios, sino que se vuelve eficaz gracias al consenso del libre arbitrio, puesto que, a pesar de haber recibido la premoción, podría no consentir en sentido compuesto, de modo que razonablemente se verificaría la siguiente oración copulativa: *la premoción divina está presente en el libre arbitrio y el libre arbitrio no consiente*. De aquí se colegiría, como consecuencia necesaria, que la consumación de la conversión dependería del libre arbitrio y no de la premoción de Dios, que sería indiferente, según Molina. Ciertamente,

---

(7) PS-AMBROSIO, *De vocatione omnium gentium*, lib. 1, cap. 1; lib. 2, cap. 26. MIGNE, *P. L.*, 51, 649 y 711-712.

dejamos al juicio de los benditos jueces que determinen el grado de discordancia que supone semejante doctrina.

9. Además, San Bernardo enseña cómo influye Dios en el libre arbitrio de los hombres, premoviéndolo, y no únicamente en su operación, en cierto tratado, a saber, *De gratia et libero arbitrio*, que sacó a la luz contra algunos que decían que la gracia previa y previniente de Dios destruye el libre arbitrio. Hacia la mitad del libro —explicando el pasaje de *Sabiduría* 8: *se despliega vigorosamente de un confín a otro del mundo*—, dice que este testimonio demuestra que Dios mueve nuestras voluntades hacia los actos buenos, dejando intacta la libertad del hombre. En efecto, dice así: «Se despliega vigorosamente, pero no con idas y venidas inconstantes, ni con una difusión local, ni sólo con la asistencia de rigor para la criatura subordinada, sino con cierta fortaleza substancial y presente ubicuamente, con la que, ciertamente, mueve poderosísimamente la totalidad de lo existente, lo ordena, lo asiste...»[8]. Y al final del tratado sostiene expresamente que Dios aplica la voluntad al obrar.

10. También San Atanasio —explicando la *Epístola a los efesios,* 2: *en efecto, somos su obra...*— enseña que Dios transforma nuestra voluntad, porque ésta no puede obrar sin que Dios influya en nuestro libre arbitrio. Finalmente, con todos los argumentos esgrimidos contra las cuatro afirmaciones de Molina, hemos mostrado que es imposible que con un auxilio igual un hombre se convierta y otro no; también hemos probado con ellos que la influencia eficaz de Dios sobre el libre arbitrio es necesaria, porque de por sí el libre arbitrio es indiferente y permanece indiferente para elegir una nueva acción incluso habiendo recibido con anterioridad en el tiempo los auxilios generales o gratuitos; por tanto, es necesario que algo superior lo predetermine para que tenga lugar el nuevo efecto.

(8) SAN BERNARDO, *De gratia et libero arbitrio*, cap. 10. MIGNE, *P. L.*, 182, 1029.

Capítulo vigesimoprimero

En el que se refuta el cuarto dogma de Molina, que aparece repetido a menudo en su Concordia, *en los lugares ya citados*

1. Ya hemos insinuado, en los capítulos 19 y 20, la absurdidad de su doctrina, a saber, que el auxilio general y el concurso universal de Dios sean puramente naturales e iguales con respecto a todos los efectos naturales y sobrenaturales, sean buenos o malos, de tal manera que el acto realizado a partir de este concurso no posea más fuerza para asentir a la fe o a la caridad que a la infidelidad y al odio de Dios o a la fornicación. Ante todo, nos sorprende de qué manera se encoleriza Molina contra nosotros, o más bien contra la doctrina de Santo Tomás, porque sostenemos que Dios, con su auxilio general y natural, concurre al acto del pecado, pero no al pecado; sin embargo, Molina sostiene en la afirmación mencionada que el auxilio general de Dios concurre indiferentemente al bien o al mal. Pero Molina responderá que no nos acusa por esto que decimos, sino porque defendemos que Dios, con su auxilio eficaz, tal como viene de Él, concurre al pecado material. Sin embargo, nosotros, contrariamente, sostenemos que Dios no obra nada en un momento determinado sin haber predefinido desde la eternidad que va a obrar como lo hace. También concurre eficazmente a todo bien en cuanto es bueno. Por tanto, sin ninguna dependencia, realiza con su auxilio eficaz cualquier cosa que quiera hacer.

Pero pasemos por alto este punto, que merecería una observación más sutil, y vayamos al centro de la cuestión. Nosotros juzgamos que es un error sostener que el auxilio de Dios con el que alguien cree o ama de hecho no esté por naturaleza más determinado para el bien que para el mal, ni esté más determinado para el acto natural que para el sobrenatural, sino que sea la propia voluntad del hombre la que determina al auxilio a realizar un acto antes que otro. Y demostramos nuestra censura de la siguiente manera. Es un error sostener, como consta en las afirmaciones de Molina mencionadas, que la voluntad del hombre se determine a sí misma a creer en los artículos de fe y no a causa del auxilio eficaz de Dios. Por tanto, por esta misma razón la afirmación mencionada es errónea. Además, esto mismo lo

confirman los argumentos que expusimos para probar que esta afirmación implicaría que, habiendo recibido dos hombres un auxilio igual, uno abraza la fe y el otro la rechaza.

2. También podemos argumentar *ad hominem*. Porque el propio Molina, en su *Concordia*, q. 14, a. 13, d. 12, hacia el final, sostiene que el auxilio de Dios no es otra cosa que el propio acto tal como procede de Dios. Por tanto, si el auxilio general natural de Dios es suficiente para creer en todo lo que se debe creer, entonces también el propio acto de fe, que no se distingue de este auxilio, será natural. ¿Pero qué objetamos contra Molina? Precisamente esto que enseña expresamente, a saber, que el hombre pueda creer, sin ningún género de dudas, en todos los misterios de la fe, gracias a las fuerzas de su naturaleza, tan sólo con el auxilio general de orden natural. Esto afirma en el lugar citado y también en sus *Commentaria in primam divi Thomae partem*, d. 4, 8, 13 y 19. Contra esta afirmación incluso Francisco Suárez, de la Compañía de Jesús, en sus *Escolios* sobre materia de penitencia, d. 3, q. 7, sobre la contrición, sostiene que es temeraria. Pero no nos sorprende que sea tan indulgente con su hermano, colega en otras doctrinas.

3. Nosotros, no obstante, consideramos errónea tal doctrina. Y lo vamos a demostrar de la siguiente manera. En primer lugar, porque según la fe, es indudable que el auxilio de la gracia de Dios es necesario para realizar cada uno de los actos pertinentes para la salvación; pero creer sin dudar en todos los misterios de la fe es un acto pertinente para alcanzar la salvación en cuanto inicio de la misma y, según mantiene Molina en su afirmación citada, tal acto hace que se cumpla el precepto sobrenatural: por tanto, la afirmación de Molina es errónea. Probamos la mayor, pues la menor es evidente. Podemos probar fácilmente la mayor, porque en el concilio palestino, celebrado contra Pelagio, como recuerda San Agustín en su *Epistola* 106[1], y en el concilio africano, donde se reunieron 214 obispos y que fue confirmado por el pontífice, como relata Próspero de Aquitania en su *Chronicon*, se definió que la gracia de Dios, a través de nuestro Señor Jesucristo, nos ayuda no sólo a conocer, sino también a hacer justicia por medio de cada uno de nuestros actos, de tal manera que sin ella, en verdad, no poseeríamos, ni pensaríamos, ni diríamos, ni haríamos santamente nada piadoso[2]. Hasta aquí llega lo que dice el decreto del concilio. Nosotros también afirmamos que creer sin dudar en los misterios de la fe es pensar con asentimiento en los misterios de la santa piedad. Por tanto, para creer en ellos es necesaria la gracia adyuvante de Dios y no basta la virtud de nuestra naturaleza con el auxilio general natural.

4. En segundo lugar, continuamos nuestra demostración valiéndonos de lo definido por el concilio de Orange, cánones 6 y 7, en el que se decretó herético afirmar que alguien pueda, por la fuerza de su naturaleza, sin la iluminación del

(1) SAN AGUSTÍN, *Epistola* 106. MIGNE, *P. L.*, 33, 816.
(2) MANSI 4, 461.

Espíritu Santo, decir o afirmar algo necesario para la salvación de la vida eterna o para consentir con lo predicado en el evangelio[3]. Por tanto, se equivoca Molina, cuando afirma que, gracias a las fuerzas de su naturaleza, alguien puede creer con seguridad lo predicado en el evangelio tan sólo con el auxilio general de Dios, que es de orden natural.

5. En tercer lugar, proseguimos nuestra demostración valiéndonos de la *Epistola ad concilium Carthaginense* de San Inocencio Papa, que aparece en la *Epistola* 91 de San Agustín; igualmente, de la *Epistola ad concilium Milevitanum*, que aparece en la *Epístola* 93 de San Agustín; y de la epístola de San Zósimo Papa a todos los obispos, como comenta San Celestino Papa en su *Epistola ad Gallos*. Todos ellos afirman lo siguiente, a saber, el auxilio celeste cotidiano que imploran los santos es imprescindible para llevar a cabo todas las obras de naturaleza necesaria para alcanzar la vida eterna.

De manera similar se expresan San Ambrosio, en sus comentarios al *Evangelio* de San Lucas, lib. 2, cap. 12; San Jerónimo, *Contra pelagianos*, lib. 3, casi desde el principio; San Agustín, *Contra duas epistolas pelagianorum*, lib. 3, cap. 5, también *De praedestinatione sanctorum*, cap. 2, *De gratia Christi*, caps. 26 y 47, *Hypognosticon*, lib. 3, hacia el final; y San Fulgencio, *De incarnatione et gratia Christi,* caps. 13 y 20; todos ellos enseñan expresamente que nadie puede creer, ni realizar ningún acto necesario para la salvación, a no ser por medio de la ayuda de la gracia de Dios a través de Jesucristo. Por tanto, tan sólo con el auxilio general y con las fuerzas naturales, que no se nos dan por medio de Jesucristo, no podemos creer de manera segura en todos los misterios de la fe, ni cumplir el precepto sobrenatural de creer. Esto contradiría lo decretado en el canon 4 del concilio milevitano y lo que sostiene San Agustín en *De fide ad Petrum*, cap. 32, en el que dice: «Retén firmemente lo siguiente y no lo dudes ni un instante, en efecto, un hombre puede... leer u oír las palabras del evangelio; pero nadie puede obedecer los preceptos divinos, salvo que Dios lo haya fortalecido con su gracia, para que sienta con la fe aquello que oye con el cuerpo»[4]. Pero Molina afirma que, antes de recibir la gracia previniente, el hombre puede creer en todos los misterios de la fe y cumplir los preceptos divinos tan sólo con sus fuerzas naturales y con el auxilio general, que es de orden natural. Ciertamente, mal hace concordar Molina en este punto el libre arbitrio con los dones de la gracia.

6. Finalmente, a menudo se afirma en las Sagradas Escrituras que un acto de esta naturaleza no se puede llevar a cabo sin Dios y sin Cristo. Por ejemplo, en el *Evangelio* de San Juan 15, 5, se dice: «Sin mí no podéis hacer nada». Pero mucho hace sin Cristo quien con sus fuerzas naturales cree sin dudar en el evangelio y en todos los misterios de la fe, aunque no sea caritativo; pues incluso la fe informe es un don de Dios. Así pues, no vale la respuesta de que todos los testimonios mencionados deben entenderse referidos al acto formado de la fe y meritorio por la

(3) MANSI 8, 713.
(4) SAN AGUSTÍN, *De fide ad Petrum*, cap. 32. MIGNE, *P. L.*, 40, 775.

caridad. De igual manera, carece de fuerza la respuesta de Molina, a saber, todo lo dicho se verifica referido al acto de creer relacionado con el fin sobrenatural, en cuanto es necesario para la salvación eterna; pues tal acto no sólo tendría lugar, según Molina, con el auxilio general, sino también con el auxilio de la gracia previniente, como enseña en su *Concordia*, d. 8, q. 14, a. 13. Sin embargo, semejante solución no es correcta. En primer lugar, ciertamente, porque el acto a través del cual, en virtud de sus fuerzas naturales y tan sólo con el auxilio general, cree el hombre sin lugar a dudas en todos los misterios sobrenaturales de la fe, es bueno y hace que se cumpla, como admite Molina, el precepto sobrenatural. Por tanto, este acto mantiene una relación con el fin sobrenatural, puesto que no se ordena hacia un fin natural. Pero, de hecho, la sindéresis y la prudencia natural de ningún modo pueden imponer la certeza de creer en el evangelio y en los misterios de la fe, aunque puedan hacer ver, bajo alguna razón común, que son creíbles. Por tanto, tal certeza no puede tener una causa eficiente puramente natural; por ello, no se ordena hacia un fin natural, sino sobrenatural; por tanto, tan sólo en virtud de alguna causa que obre de modo sobrenatural.

7. Además, es manifiesto el error de Molina. Pues en los concilios mencionados, y sobre todo en el arausicano, en su canon 25, y en el tridentino, ses. 6, canon 3, se afirma: «Si alguien dijere que, sin la inspiración previniente del Espíritu Santo y sin su ayuda, el hombre puede creer tal como es conveniente... sea anatema». Pero la expresión «tal como es conveniente» parece incluir tres condiciones, como advierte Roberto Belarmino en sus *Disputationes de controversiis christianae fidei*, 3, lib. 6, sobre la gracia y el libre arbitrio, cap. 3. La primera condición: que el hombre crea con certeza en virtud del objeto, que de ningún modo puede ser falso, porque es cierto que ha sido revelado por Dios. La segunda: que crea en virtud del sujeto, de tal modo que el hombre no dude en ningún momento. La tercera: que el hombre crea en virtud del piadoso afecto de su voluntad, por el que se somete a Dios para asentir a los misterios de la fe, que superan toda razón[5]. De estas tres condiciones, las dos primeras dependen del intelecto, la tercera de la voluntad. Así pues, como Molina sostiene que el hombre puede creer con certeza por medio de sus fuerzas naturales de tal modo que cumpla el precepto de la fe y evite el pecado, de aquí se sigue como consecuencia que pueda creer también con certeza en virtud del objeto revelado por Dios. Pero, de hecho, el precepto de la fe no se cumple, aunque por alguna razón humana se crea en los misterios de la fe; pues ninguna razón humana es capaz de creer con certeza y firmemente que Dios es trino y uno.

Por el contrario, el propio Molina enseña que el pagano puede, gracias a sus fuerzas naturales, creer con tanta certeza como le permita su capacidad como sujeto, de tal modo que a veces creerá de manera más firme que el católico por el hábito de la fe. Por tanto, según su doctrina, el intelecto no requiere ningún auxilio sobrenatural para creer tal como es conveniente que crea, sino que tan sólo se requiere el auxilio sobrenatural para la piadosa afección de su voluntad; así pues,

(5) BELARMINO, Roberto, *Opera*, ed. Vivès, Parisiis 1873, t. 6, p. 111.

podrá suceder que el hombre se salve sin ninguna iluminación sobrenatural de su intelecto. Pero esto es manifiestamente erróneo, pues sin fe es imposible complacer a Dios; por ello dice San Pablo, en la *Epístola a los hebreos*, que el Espíritu Santo infunde la fe al intelecto. Por tanto, la solución de Molina es inane. Además es erróneo enseñar que un hereje o un pagano puedan asentir con mayor certeza a sus errores que un católico a las verdades de la fe. Pues en las Sagradas Escrituras no sólo se dice que la propia fe de por sí sea cierta, sino que incluso los propios fieles tienen mayor certeza en cuestiones de fe que en cuestiones que dependen del conocimiento natural. Por ejemplo, en la *Epístola a los gálatas* 1, 8-9, dice San Pablo: «Aunque nosotros mismos o un ángel venido del cielo os anunciemos un evangelio distinto del que ya habéis recibido, sea anatema. Del mismo modo que ya lo hemos dicho, ahora lo decimos de nuevo, si alguien anuncia un evangelio distinto del que ya habéis recibido, sea anatema». Y San Pedro, en su *Epístola segunda* 1, 18-19, para explicar la certeza de la fe, dice: «Nosotros escuchamos esta voz venida del cielo, cuando estábamos con él en el monte santo, y así se nos hizo más firme la palabra de los profetas, a la que hacéis bien en prestar atención, como luz que ilumina en lugar oscuro». He aquí que San Pedro afirma que la fe en la palabra profética les hizo estar más seguros que lo que les hizo estar el propio sentido del oído de recibir la voz del cielo que decía: «Este es mi hijo amado...» Por su parte, San Juan, en su *Epístola primera* 5, 9-10, dice: «Si aceptamos el testimonio de los hombres, mayor es el testimonio de Dios... Quien cree en el hijo de Dios, posee dentro de sí el testimonio de Dios». Por tanto, no puede haber una mayor certeza en el pagano o en el hereje que en cualquier católico, aunque se diga cuanto se quiera que el pagano posee una mayor certeza en virtud de sí mismo como sujeto. Pues la certeza del pagano es más bien terquedad y no se basa en ninguna autoridad, ni razón; de ahí que de ningún modo pueda llamarse certeza, sino ficción e imaginación de certeza.

Y San Juan Crisóstomo, en su *Homilia 21 ad Hebraeos*, declara: «Se dice que sólo puede tenerse fe en las cosas que no se ven, pues de aquellas que se ven, cada cual habrá tenido conocimiento de ellas»[6].

Y, ciertamente, esta explicación prueba que, de otro modo, la certeza de la fe no superaría a la certeza natural. Pues de la fe depende que el sujeto posea la certeza. Pero, según Molina, la fe no nos proporciona una certeza más fuerte que la certeza del pagano o del hereje. Por tanto, según Molina, la certeza de la fe no hace que el sujeto se adhiera con mayor firmeza al objeto sobrenatural. Y con brevedad nos hemos referido en este capítulo al cuarto dogma de Molina, sobre el concurso del auxilio general de Dios. Hasta aquí ya hemos hablado bastante de su séptima afirmación.

---

(6) SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Homiliae in epistolam ad hebraeos*, hom. 21. MIGNE, *P. G.*, 63, 151.

Capítulo vigesimosegundo

Que contiene los falsos dogmas de Molina sobre el misterio de la predestinación

1. Luis de Molina, al errar, como ya hemos demostrado, en la definición de libre arbitrio y al querer comprender de qué manera concuerda el libre arbitrio con la predestinación divina, cae en varios y graves errores. Pues como las Sagradas Escrituras claman con frecuencia que la predestinación tiene lugar según el designio y la libre elección de Dios, Molina, para que no parezca que contradice con su nueva concordia las enseñanzas apostólicas, se inventa mil maneras de exponerla, tratando así de escapar de la censura. De este modo, se inventa esa ciencia media y la presciencia del buen uso del libre arbitrio en virtud tan sólo de su libertad natural e innata de por sí, para explicar con ellas la diferencia y la razón de por qué Dios habría elegido a unos hombres y no a otros y los habría predestinado a la vida eterna. Y aunque al principio intenta explicar en favor suyo y a su manera la doctrina de San Agustín y de Santo Tomás sobre la predestinación, sin embargo, lo hace en vano y, finalmente, los vilipendia abiertamente, como si ignorasen la verdadera concordia. Léanse sus *Commentaria in primam divi Thomae partem*, q. 23, a. 1, m. 6, desde la primera a la columna decimoctava, y su *Concordia*, pág. 431 y siguientes, y se hallará que siempre pretende atribuir, como primer fundamento, la diferencia entre los predestinados y los no predestinados, no al decreto de la voluntad divina, sino al buen o mal uso del libre arbitrio, que ya habría presabido Dios que tendría lugar en virtud tan sólo de la libertad innata de los hombres.

Pero vale la pena repetir en este capítulo algunas palabras de Molina, para que nuestra censura no dé palos de ciego. Luis de Molina, en su *Concordia*, q. 23, a. 4 y 5, d. 1, m. 6, pág. 431, dice así: «Una vez efectuada nuestra refutación, volvamos al asunto; sin perjuicio del gran respeto que nos merece Santo Tomás, no nos sorprende que la doctrina más usual entre los escolásticos, sobre todo entendida de la manera que se desprende de las palabras de Santo Tomás en el lugar citado, sea juzgada por muchos dura en exceso e indigna para con la bondad y la clemencia divinas». Y dice muchas otras cosas del mismo jaez, que ya refutaremos más adelante. Pero ahora vamos a repetir otras afirmaciones de Molina.

2. También dice en el mismo lugar, m. 10 y 11, que la predestinación no depende de nosotros. Pero explica su doctrina sosteniendo que Dios, a través de esa ciencia media que se inventa, ha conocido muchas criaturas racionales, muchos órdenes de cosas y muchos auxilios diferentes con los que podría conducir a los hombres y a los ángeles a la beatitud, y que de todos ellos ha elegido este orden de cosas que decidió de hecho respecto a la naturaleza y a la gracia; y al elegir este orden ha predestinado a los hombres y a los ángeles a través de unos medios y auxilios determinados. Y como de todos esos órdenes quiso uno y predestinó a los hombres por medio de unos auxilios antes que por medio de otros, sólo por esta razón dice que la predestinación únicamente depende de la voluntad de Dios y no de nosotros; y dice que acontece según el propósito de la gracia de Dios.

3. En tercer lugar, dice que la predestinación que tiene lugar de hecho supone dos cosas, entre otras: en primer lugar, la presciencia media con la que Dios, gracias a su comprehensión eminentísima, conoce qué haría cualquier hombre, si se le pusiese en un orden determinado de cosas con unas circunstancias determinadas; y, en segundo lugar, el designio de otorgar medios suficientes de tal naturaleza que el hombre pueda con ellos alcanzar la beatitud. Y dice que la predestinación se cumple gracias a la voluntad de Dios, por la que decide conferir a los adultos y a los niños los medios con los que sabe que alcanzarán la beatitud, ya sea por su propia operación, como acontece en los adultos, ya sea por medio de otra operación, como sucede con los niños. Sin embargo, esta voluntad divina presupone la ciencia media a través de la cual Dios conoce que estos hombres llegarán de hecho a la vida eterna con tales auxilios. Esto afirma Molina en el lugar citado anteriormente, m. 9.

4. En cuarto lugar, dice que de esta predestinación, en cuanto al acto mencionado de la voluntad y del propósito divinos de conferir tales auxilios, no depende la razón o condición del buen uso del libre arbitrio; por el contrario, la razón o la condición de la misma predestinación se encuentran en el uso del libre arbitrio y en la cooperación del predestinado en cuanto al acto de presciencia que tal predestinación presupone.

5. En quinto lugar, dice en el mismo sitio que antes, en la octava conclusión, que la razón de la predestinación de cualquier adulto en particular hay que buscarla en el uso de su libre arbitrio; tal predestinación depende del hombre, de tal manera que de su voluntad depende que en él se encuentre la razón de su predestinación o únicamente la razón de la providencia con la que Dios provee al hombre de medios suficientes para alcanzar la salvación. Pues en cuanto el adulto quiere cooperar con estos medios, se sigue que la providencia alcanza razón de predestinación, ya que, de otro modo, no habría sino providencia. De aquí infiere que la razón de la predestinación depende de la voluntad del adulto que quiere cooperar con estos auxilios; y Molina afirma que, sin faltar a la fe, esto no se puede negar; y lo hace extensivo a los ángeles, de quienes dice que se les dejó en una providencia común de medios sobrenaturales. Por lo cual, afirma que

es necesario presuponer en su predestinación la presciencia de los medios y del buen uso de su libre arbitrio. Molina sostiene esto en el mismo lugar, § *Possumus confirmare.*

6. En sexto lugar, dice que la predestinación de los hombres no es segura e infalible por la fuerza de los medios y de los auxilios que la voluntad de Dios confiere a los predestinados para que alcancen la beatitud; por ello, tan sólo atribuye la seguridad de la predestinación a esa ciencia media. Porque, de otra manera, a causa de la libertad de nuestro arbitrio, nunca podría asegurarse con certeza que con esos medios alguien se iba a salvar. En efecto, Molina también considera que es posible que alguien que ha sido predestinado y que ha recibido tales auxilios, no se salve, y afirma esto en el lugar citado, m. 9, concl. 2 y 8. Incluso añade que si sostenemos que la predestinación está garantizada por tales auxilios, destruimos la libertad de arbitrio y caemos en abundantes errores. Y esto lo dice en el lugar citado, m. 6, § *Certe non dubitarem*, y en sus *Commentaria in primam divi Thomae partem*, q. 14, a. 13, d. 18, m. 2 y 3. De aquí infiere que, sin esa presciencia, a pesar de haber recibido la providencia y los auxilios de Dios, la predestinación no es más segura que la providencia común, como colige este autor, en el m. 9 del lugar citado.

7. En séptimo lugar, dice que Dios no predestina a ningún hombre a causa de sus méritos previstos, ni a causa del buen uso previsto de su libre arbitrio. Sin embargo, lo único que hace es sustituir esta formulación, porque dice que los adultos son predestinados por medio de sus propios méritos previstos y no sin presciencia del buen uso de su libre arbitrio. Y dice que esto debe afirmarse conforme a la fe, como escribe en su *Concordia*, q. 23, a. 5, d. 1, m. 8, sobre todo en el último párrafo, y en sus *Commentaria*, q. 23, a. 5, m. 9. Pero en la *Concordia*, m. 9, explicando más a fondo esta doctrina, dice que el buen uso del libre arbitrio es la causa sin la cual no hay predestinación y que esto debe afirmarse conforme a la fe, de tal manera que ni los apóstoles, ni la Santísima Virgen, fueron predestinados de otro modo que no fuese en virtud del uso, preconocido por Dios, que iban a hacer de su libre arbitrio, como *causa sine qua non*. Esto dice también en su *Concordia*, en el lugar citado anteriormente, m. 6 y 7. Y considera que la doctrina de Santo Tomás y de San Agustín —que no explican la predestinación y la reprobación por la previsión del uso del libre arbitrio— es dura en exceso e indigna para con la bondad divina y con su clemencia, porque, según ella, dice Molina: «Dios, sin tener en cuenta el uso del libre arbitrio, habría elegido y predestinado desde la eternidad solamente a algunos hombres por un único o principal fin —abandonando a los restantes, que, en cambio, serían casi innumerables, pues no habrían sido elegidos, ni predestinados, y sabiendo al instante que por ello mismo iban a ser reprobados—, a saber, para tener de este modo a quienes castigar y a quienes aplicar su justicia vengativa. ¿Qué justicia, bondad y clemencia pide quien por su sola voluntad, sin tener en cuenta el uso del libre arbitrio de cada uno, habrá decretado que unos hombres en particular sean predestinados y otros reprobados? Ciertamente, esto parece ser más propio de alguien duro, feroz y cruel, que del clementísimo principio y del autor de toda consolación, de la bondad y de la

piedad. Por este motivo, la justicia divina, en vez de hacerse fiable, se oscurece.» Así habla Molina[1]. Y de nuevo infiere, m. 8, § *Quo loco*, que no porque Dios haya presabido y predestinado a un hombre en particular, éste se salvará, sino que, antes bien, se salvará porque su voluntad habrá hecho un buen uso hasta el final de los auxilios de Dios; y por esta razón Dios habrá presabido que este hombre se salvará. Es más, al final parece defender expresamente que la causa de nuestra predestinación está en nosotros y en el buen uso de nuestro libre arbitrio. Y aunque, de vez en cuando, parezca negar esto mismo con otras palabras, sin embargo, en muchos lugares lo sostiene, especialmente en el lugar citado, m. 9, concl. 9, y razones 5 y 6, donde lo demuestra así: Dios predestina, para justificar y salvar a los adultos, del mismo modo que de hecho son justificados y salvados en su momento; pero de su libre arbitrio depende que sean justificados y salvados; por tanto, de su libre cooperación y del influjo de su libre arbitrio depende que desde la eternidad hayan sido predestinados a través de estos medios. Esto dice Molina.

8. En octavo lugar, dice, en el mismo sitio, m. 8, que la causa que produce el efecto total de la predestinación está en nosotros, y que el efecto de la predestinación depende de nuestro libre arbitrio.

9. En noveno lugar, dice que la magnificencia de la justicia de Dios no es la causa principal de la permisión del pecado. Así lo enseña en sus *Commentaria in primam divi Thomae partem*, q. 23, a. 3, y en la *Concordia*, en el mismo artículo.

10. En décimo lugar, dice que Dios suele permitir los pecados de los hijos y su condena eterna, para castigar los delitos de los padres. Molina sostiene esto en su *Concordia*, q. 14, a.13, d. 33.

Estos son los dogmas principales que defiende Molina en materia de predestinación; y nos parecen merecedores de una grave censura.

---

(1) MOLINA, Luis de, *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis*, ed. cit., p. 431.

Capítulo vigesimotercero
En el que da comienzo la refutación en común de la doctrina mencionada sobre la predestinación

Si tuviéramos que refutar hasta en sus menores detalles la doctrina mencionada sobre el misterio de la predestinación, no podríamos redactar un libro de pequeña extensión. Pero nuestra intención es que el presente tratado sea lo más breve posible, para no fatigar a los sagrados jueces y censores, ni para retrasar, con la prolijidad del escrito, el fallo de esta causa.

1. En primer lugar, ¿quién no advierte cuán abiertamente se aleja Molina, en su primera sentencia, de la doctrina de Santo Tomás, que es común entre los escolásticos, sin perjuicio, dice, del gran respeto que le merece el doctor angélico? En el prólogo de la *Concordia* dice desde el primer momento: «Como decidimos seguir la doctrina de la primera parte de la *Suma teológica* de Santo Tomás, que es el gran sol y origen de la teología escolástica...». Ahora bien, por el contrario, en el gravísimo misterio de la predestinación, sin la luz de este sol, decide penetrar por un nuevo camino en tinieblas. También osa, deliberadamente y a sabiendas, como resulta manifiesto en su séptima sentencia, juzgar el camino y la doctrina, no sólo de Santo Tomás, sino incluso del Santo Padre Agustín, en exceso severa e indigna para con la bondad divina, aunque, no obstante, durante tantos siglos la doctrina común de los teólogos haya seguido a San Agustín y a Santo Tomás. Y he aquí que surge un nuevo comentador de Santo Tomás, que se aparta en casi todo de su enseñanza y, sin embargo, lo llama maestro y preceptor, aunque no quiera ser su humilde discípulo en el profundísimo misterio de la predestinación.

2. Nosotros, por nuestra parte, ofrecemos nuestro juicio y nuestra censura de toda la doctrina de Molina en materia de predestinación, sosteniendo: en primer lugar, que este autor habla con excesiva osadía y presuntuosidad; en segundo lugar, que se muestra inicuo no sólo con San Agustín y Santo Tomás, sino también con otros Santos Padres; en tercer lugar, que se aproxima a la herejía de los pelagianos; en cuarto lugar, que repite todos los errores que ya condenamos en las censuras de sus afirmaciones precedentes.

Y, ciertamente, la audacia y temeridad de este autor quedan patentes en sus propias palabras, pues en la *Concordia*, q. 23, a. 5, d. 1, m. último, se jacta expresamente de haber descubierto esa ciencia media y de que si los Santos Padres, o incluso Pelagio y otros herejes, la hubiesen conocido, sin duda alguna la habrían seguido, abandonando sus propias doctrinas, y los fieles se habrían lanzado a la sedición menos que con la doctrina de San Agustín y todas las herejías surgidas por este motivo habrían sido abatidas. Es imposible exonerar a esta afirmación de la culpa de temeridad, porque Molina, deliberadamente y a sabiendas, no sólo desprecia la doctrina común de las escuelas de teólogos, que es deudora del pensamiento de San Agustín y Santo Tomás, sino que juzga debe rechazarse por ser perniciosa y presuntuosamente la sustituye por su nueva doctrina, como es costumbre entre herejes, según dice San Vicente de Lerins. Y resulta sorprendente que hasta tal punto se arrogue tanto mérito que llega a pensar que antes de él no tuvo la Iglesia doctrina firme y verdadera sobre la concordia del libre arbitrio con la gracia que no diese lugar a ningún error y a través de la cual refutara las herejías surgidas. Y de este modo demostramos los dos primeros puntos de nuestra censura.

3. El tercer punto de nuestra censura lo demostramos de la siguiente manera. Como Molina atribuye la razón de la diferencia de la predestinación de cada uno en particular, como primer fundamento, al buen uso del libre arbitrio, en virtud de su libertad innata, y no al decreto de la voluntad divina, salvo que se presuponga la presciencia de este buen uso, ciertamente, dista poco de la herejía de Pelagio; y por ello el propio Molina reconoce que Pelagio abandonaría fácilmente su propia doctrina para abrazar la suya. Porque, aunque Pelagio no afirmase que los auxilios sobrenaturales gratuitos anteceden al buen uso del libre arbitrio, como hace Molina, sin embargo, Pelagio afirmaba que estos auxilios no anteceden, porque pensaba que destruirían la libertad, si su eficacia proviniese de Dios. Y, por ello, Pelagio afirmaba que si los auxilios sobrenaturales no son eficaces de por sí, sino que es el propio libre arbitrio el que debe, en virtud tan sólo de su libertad innata, abrazar la fe, entonces estos auxilios sobrenaturales son superfluos, exceptuando aquellos a través de los cuales se predica, se da a conocer el evangelio y se enseña a los hombres qué deben creer y obrar. Por tanto, Molina dice con razón que Pelagio adoptaría fácilmente su doctrina. Pero a nosotros, en cambio, nos parece que le da las gracias como patrón suyo.

Ahora bien, estamos segurísimos de que San Agustín rechazaría y condenaría completamente la doctrina de Molina y la consideraría inficionada de pelagianismo y, por ello, nacida de la soberbia de los hombres, como ya dejamos claro con los testimonios que citamos de San Agustín para refutar las cuatro primeras afirmaciones de Molina.

Finalmente, tampoco dudamos que de igual modo Lutero agradecería a Molina su doctrina, porque en realidad éste le exonera de toda culpa, al aprobar la consecuencia que Lutero sostiene como necesaria a partir de los principios que San Agustín, Santo Tomás y la escuela común de teólogos defienden como necesarios. Por tanto, Lutero, entendiendo el antecedente de la consecuencia de la misma

manera que los doctores de la Iglesia romana en su tiempo, no pecaría cuando afirma que no existe el libre arbitrio, porque, según Molina, tal consecuencia sería necesaria.

Así pues, Molina disculpa a Lutero, agrada a Pelagio y se muestra inicuo con San Agustín, como si San Agustín hubiese sido tan obtuso como para desconocer esta consecuencia, a saber, si tan sólo por su voluntad Dios amase, eligiese y predestinase a algunos hombres para la vida eterna y abandonase a otros aun, empero, siendo todos los hombres iguales, con tal predestinación el libre arbitrio se destruiría y la bondad divina sería infamada entre los hombres.

Pero, en cambio, San Agustín niega esta consecuencia y enseña humildad a los hombres, siguiendo la doctrina del apóstol San Pablo, para que no intenten saber más de lo que es conveniente saber, ni pretendan ser escrutadores de la grandeza divina, no sea que les ahogue su propia vanidad. En efecto, siempre enseña en este misterio de la predestinación que los caminos del Señor son inescrutables e insondables. Léase a San Agustín, *De dono perseverantiae*, cap. 14, al final del capítulo, donde dice así: «¿Por qué unos tienen oídos para oír y otros no tienen, esto es, por qué el Padre ha concedido a los primeros que vengan al Hijo y no a los segundos? *¿Quién conoció el pensamiento de Dios, o quién fue su consejero? ¿O tú, hombre, quién eres para responder a Dios?* (*Epístola a los romanos* 9, 20, y 11, 24) Así pues, ¿debe negarse lo que nos ha sido revelado, porque no se puede comprender lo que está más allá de nuestra razón?» Así habla San Agustín[1].

4. Pero he aquí que nuestro Molina piensa que la razón evidente de por qué unos tienen oídos para oír y otros no, se encuentra en el buen uso del libre arbitrio, que no sería efecto de la predestinación divina; y, por ello, Molina decide negar lo que dice San Pablo, cuya doctrina siguen los Santos Padres que hablan del misterio de la predestinación, porque dice no entender cómo puede salvarse la libertad de arbitrio con semejante predestinación. Esta fue la ruina de Lutero, que no se atrevió a negar el antecedente, porque pensaba que no se podía dudar de San Pablo, pero también consideró que su consecuencia era necesaria. Por ello, infirió que no existía el libre arbitrio. Pero esta fue también la ruina de Pelagio, quien, considerando correcta la misma consecuencia, negó la gracia de la predestinación divina, porque no podía negar el libre arbitrio, cuya existencia era algo que su propia experiencia ponía de manifiesto. En efecto, a partir de la negación del consecuente argüía la negación del antecedente, a saber: existe el libre arbitrio: por tanto, no hay tal predestinación de la gracia. Así pues, si examinamos esta cuestión atentamente, vemos que la raíz de una y otra herejía surge de la aprobación de la misma consecuencia. Pero la diferencia es que Lutero argumenta de la siguiente manera: hay predestinación: por tanto, no hay libre arbitrio. Pelagio sigue la misma vía de consecuencia, pero, a partir de la negación del consecuente, arguye la negación del antecedente, esto es: hay libre arbitrio: por tanto, no hay predestinación. Por tanto, quienes ofrecen su asentimiento al establecimiento de una conse-

(1) SAN AGUSTÍN, *De dono perseverantiae*, cap. 14. MIGNE, *P. L.*, 45, 1016.

cuencia de tal naturaleza, favorecen a una y a otra herejía. Pero Molina se pone de parte pelagiana, porque, para defender el libre arbitrio, decide derogar la gracia de la predestinación divina, poniendo de nuestra parte la causa del efecto total de la predestinación y sosteniendo que de nuestro libre arbitrio se sigue el efecto de la predestinación, como hemos mostrado en la octava afirmación ofrecida en el capítulo precedente.

5. Nosotros, por nuestra parte, unánimemente, no nos inclinamos ni a un lado, ni al otro, y negamos la consecuencia que infieren ambos herejes. Pues de la afirmación del libre arbitrio no se sigue que no haya una predestinación tal como la entendieron San Agustín y los Santos Padres y como enseña la escuela tomista —ni tampoco se sigue, a partir de tal predestinación, la negación del libre arbitrio—, sino que, antes bien, defendemos que el libre arbitrio, en virtud de tal predestinación, se perfecciona en grado máximo y se hace semejante al libre arbitrio divino, no sólo mientras Dios lo excita firmemente y de manera excelente, sino también mientras lo mueve eficazmente y lo fortalece en el bien, para que, infaliblemente y segurísimamente, alcance la vida eterna. Y quien no pueda entender esto, deberá creerlo humildemente; así, el ingenioso Cayetano, en su comentario al cap. 9 de la *Epístola a los romanos*, reconoce no saber conciliar la libertad de nuestro libre arbitrio con la predestinación divina, pero, no obstante, sostiene con fe firme que hay predestinación y libertad de arbitrio. Y Molina cita a Cayetano en su *Concordia*, en el lugar que hemos señalado al ofrecer su primera afirmación en el capítulo precedente. Y, ciertamente, le iría mejor a Molina si, al igual que Cayetano, hiciese a su intelecto cautivo de la sumisión a la fe, en vez de exaltarse a sí mismo enseñando una nueva vía que permita entender una concordia que hasta el momento nadie ha sido capaz de entender. Y, en realidad, si la doctrina de Molina fuese verdadera, aquellos que admitiesen tal concordia, la entenderían fácilmente. Pero a nosotros semejante concordia nos parece impía y blasfema, porque, para defender el libre arbitrio, suprime de Dios aquello que le es propio, a saber, que obre todo según el designio de su voluntad.

Pero nosotros, como ya dijimos en el prólogo de este tratado, no vamos a realizar directamente demostraciones humanas encaminadas a que el ingenio humano pueda entender claramente esta concordia incomprensible; sin embargo, declaramos que, según la fe, lo uno y lo otro es cierto, a saber, existe tal predestinación y, a pesar de ella, se conserva el libre arbitrio del hombre. Igualmente, declaramos poder refutar de manera evidente los argumentos que se esgrimen contra esta verdad. Pues una cosa es demostrar directamente una verdad y otra cosa es responder de manera evidente a los argumentos que se esgrimen contra la verdad creída. Creemos que Padre, Hijo y Espíritu Santo son realmente tres personas distintas en unidad de esencia; y esto, ciertamente, resulta ser para nosotros un misterio oscuro e incomprensible; sin embargo, a los argumentos de los herejes respondemos de manera evidente que no demuestran que esto sea imposible. Y este es el deber y el piadoso oficio de los teólogos y, además, no querer saber más de lo que es conveniente saber. De este modo, sobre la concordia mencionada,

afirmamos que, en verdad, no se puede demostrar directamente en esta vida; no obstante, a los argumentos de nuestros adversarios se puede responder de manera evidente y así lo mostraremos en la tercera parte de este tratado. Por lo demás, los puntos tercero y cuarto de nuestra censura propuestos en este capítulo ya quedan suficientemente demostrados con todo lo dicho.

Capítulo vigesimocuarto

En el que comenzamos a refutar en particular los dogmas de Molina que hemos expuesto

1. Además de los argumentos que hemos expuesto en común contra las afirmaciones de Molina sobre la predestinación, es necesario demostrar en particular la falsedad de éstas. Y, en efecto, en el capítulo anterior ya hemos censurado de manera suficiente su primer dogma. Sobre su segundo dogma, hay que advertir cuán cautelosamente habla Molina. En efecto, comienza muy suavemente, diciendo que la causa de la predestinación no está en nosotros; pero, posteriormente, al explicar de qué predestinación habla, muerde con osadía y desgarra la razón de la predestinación, tal como la define San Agustín y la toman Santo Tomás y las escuelas de teólogos. Pues no explica la predestinación sino como una elección de Dios, en virtud de la cual, de entre todos los órdenes posibles, Dios elige un orden y decide dar a los hombres unos auxilios que no son eficaces de por sí para que los hombres se salven de manera segura, sino que únicamente decide dar unos auxilios que son determinables por el propio hombre, para que así alcance con ellos su justificación y su salvación. Y a esta providencia en común la llama Molina, en su segundo dogma, «predestinación». Y piensa que así se puede demostrar de manera suficiente que no está en nosotros la causa de la predestinación y que la predestinación se realiza según el propósito de la gracia de Dios. Pues sólo puede depender de la voluntad divina que Dios haya querido proveer un orden de cosas determinado con determinados auxilios y circunstancias.

Además, niega que aquel efecto, a saber, la justificación y la salvación de algunos hombres, se deba a la predestinación de Dios como causa eficaz, sino que antes de ésta debe presuponerse la presciencia del buen uso del libre arbitrio, que, según Molina, no sería efecto seguro e infalible de la predestinación, como bien a las claras mostraremos cuando nos refiramos a sus siguientes dogmas. Pues en el tercero, en la distinción que presenta, Molina muestra que su doctrina atribuye infalibilidad a la predestinación, no de por sí, sino en virtud de esa ciencia media con la que Dios conoce qué haría cualquier hombre puesto en un orden determinado de cosas. Y dice que la razón de la predestinación se cumple a través de la voluntad de Dios, por la que decide otorgar estos medios a los adultos y a los

niños. Pero, ciertamente, Molina niega siempre que la predestinación divina incluya el propósito de conferir auxilios eficaces que determinen al libre arbitrio a que haga un buen uso de ellos, sino que, antes bien, sostiene que es el libre arbitrio el que determina el buen uso de estos auxilios. Y, por ello, hemos dicho que Molina muerde y desgarra la razón de la predestinación; y piensa que nos engaña con su jerigonza, cuando dice que la causa o razón de la predestinación no están en el libre arbitrio, aunque sí dependa de éste la razón o la condición en cuanto al acto de presciencia que presupone la predestinación, como queda claro en el cuarto dogma de Molina.

Pero, no obstante, en su quinto dogma, escupe veneno, cuando dice que la razón de la predestinación de cualquier adulto en particular se debe a su libre arbitrio, del que depende tal predestinación, de tal modo que de su voluntad dependerá la razón de su predestinación o que tan sólo posea la providencia con la que Dios provee al hombre de medios suficientes para su salvación. He aquí que Molina piensa claramente que no depende de Dios, ni del decreto divino, que en la predefinición divina esté la razón de la predestinación en particular, sino que reduce la diferencia entre los predestinados y los no predestinados únicamente al uso del libre arbitrio, cuyo efecto nunca se sigue eficazmente del designio de la voluntad divina.

Todo esto y cosas similares enseña Molina que se sigue consecuentemente de sus cuatro primeras afirmaciones, que ya hemos refutado con antelación. Así pues, también habla consecuentemente, cuando dice que la predestinación de un hombre no es segura e infalible solamente en virtud de la fuerza de los medios y de los auxilios que la voluntad de Dios asigna a los predestinados. También habla consecuentemente en sus afirmaciones séptima y octava, porque piensa que ningún auxilio es eficaz tal como viene de Dios. Y esta es la raíz de casi todos los errores de la nueva concordia con la que Molina intenta persuadir, puesto que no piensa que se pueda salvar la libertad de arbitrio de otra manera.

2. Así pues, nosotros, para no alargarnos, establecemos las siguientes conclusiones contra la doctrina mencionada.

Primera conclusión: Es error contrario a la fe católica afirmar que la razón de la predestinación en particular de cualquier adulto predestinado, se deba a la previsión de su libre arbitrio y de éste dependa, de tal modo que Dios no predestinaría a nadie para la vida eterna con voluntad absoluta y eficaz, a no ser bajo cierta condición mutable del buen uso del libre arbitrio. Esta conclusión la probamos de la siguiente manera. En primer lugar, con los elocuentes testimonios de las Sagradas Escrituras. Por ejemplo, en la *Epístola a los Romanos* 9, 6-8, queriendo el apóstol San Pablo mostrar que, aunque algunos israelitas se hubiesen apartado de la fe y de la salvación eterna, no por ello se hubo apartado la promesa de Dios, dice lo siguiente: «No sucede que se haya desvanecido la palabra de Dios, ni que todos los que proceden de Israel sean israelitas, ni por ser prole de Abraham son todos hijos, sino que en Isaac será llamada tu prole. Esto es, no porque sean hijos de la carne, serán hijos de Dios, sino que los hijos de la promesa serán contados como prole». Así habla San Pablo y en este pasaje creen Santo

Tomás y otros intérpretes santos. Con este testimonio, San Pablo expresa manifiestamente que el efecto de los predestinados depende absolutamente de la palabra y de la promesa de Dios y no del uso mutable del libre arbitrio de los hombres. San Pablo confirma esto todavía en mayor medida —añadiendo en los vv. 11-13 el ejemplo de Jacob y Esaú—, al decir: «Pues sin haber nacido ellos todavía, ni haber obrado bien ni mal, para que fuese firme el propósito de Dios según su elección, no en virtud de las obras, sino del que llamaba, le fue dicho que el mayor serviría al más pequeño, tal como está escrito: *Amé a Jacob y aborrecí a Esaú*». Así habla San Pablo. Véase ahora de qué modo hace cuadrar Molina su doctrina con el testimonio apostólico. Pues dice San Pablo: *para que fuese firme el propósito de Dios según su elección*; esto es, sería firme en virtud de la propia elección de Dios y no por la presciencia del uso del libre arbitrio mutable. Pues si la predestinación fuese segura en particular por la previsión del buen uso del libre arbitrio, no sería segura en virtud de la elección de Dios y del propósito de conferir medios suficientes que los hombres pudiesen usar bien o mal indiferentemente.

Igualmente, San Pablo —cuando dice: *pues sin haber nacido ellos todavía, ni haber obrado bien ni mal*— no se refiere a la buena o mala obra que pudieran haber hecho en el vientre de la madre, sino que el sentido de lo que dice es, según la interpretación común, que sin tener en cuenta las buenas o malas obras que de por sí y por su libertad innata, en virtud de la naturaleza de su libre arbitrio, iban a hacer, antecedió la elección divina de Jacob y por ella permaneció firme el propósito de Dios de salvar a Jacob y de no predestinar a Esaú. Pero Molina no admite la firmeza y la infalibilidad de la predestinación en virtud de la firmeza y de la eficacia del designio divino, sino tan sólo por aquella ciencia media, con la que Dios conoció cómo actuaría Jacob puesto en un orden determinado de cosas, con determinadas circunstancias y auxilios suficientes, de tal modo que con ellos, si así lo quisiera, gracias únicamente a su libertad innata, pudiese actuar bien y perseverar. Pero como ya hemos mostrado anteriormente que esta ciencia media es una ficción y que carece de infalibilidad en virtud de la comprehensión del libre arbitrio humano, se colige con claridad que Molina destruye la firmeza de la predestinación divina, al no hacerla recaer en la voluntad absoluta de Dios como principio eficacísimo, por la que quiso elegir a un hombre en particular con medios y auxilios eficacísimos, de tal modo que nadie pudiese arrebatar de su mano a las ovejas predestinadas.

Además, San Pablo, casi previendo que surgirían hombres soberbios que indagarían acerca de la razón de la diferencia entre Jacob y Esaú, no sólo atribuyéndola a quien los llama, sino también a otra causa, en el v. 14, dice así: «Entonces, ¿qué diremos? ¿Acaso que en Dios hay iniquidad?». He aquí, ciertamente, la réplica a Molina. Pues éste dice que la predestinación que enseñan San Agustín, Santo Tomás y sus discípulos hace a Dios cruel e inicuo. Pero, ¿qué responde el apóstol San Pablo? ¿Acaso recurre a la ciencia media del buen o mal uso futuro del libre arbitrio del que dependería la elección de Dios? Sin duda, no, sino que dice: «En absoluto. A Moisés, en efecto, dijo: *Me compadeceré de quien me compadezca, y a aquel de quien me compadezca le garantizaré mi misericordia*. Por tanto, no quiere, ni corre, quien lo desea, sino que esto depende de la misericordia de

Dios». He aquí que San Pablo reduce la respuesta a la soberbia pregunta tan sólo a la misericordia divina y no al que quiere, ni al que corre. Pues aunque los hombres, por medio de su libre arbitrio, quieran y corran, no obstante, es Dios quien con su misericordia hace que los hombres quieran y corran eficazmente, como ya hemos sostenido con anterioridad, en la refutación de las afirmaciones tercera y cuarta de Molina.

Finalmente, el apóstol San Pablo, en el mencionado capítulo noveno, cierra las bocas de los soberbios blasfemantes. Pues dice así: «Me dices, por tanto: ¿De qué se queja entonces?». Esto es, ¿por qué se queja Dios de nosotros cuando pecamos, si, al no concedernos auxilios eficaces, nos endurece? Pues, ¿quién se resiste a su voluntad? Y responde San Pablo: «Oh, hombre, ¿quién eres tú para responder así a Dios? ¿Acaso no tiene potestad el alfarero para modelar de la misma masa un vaso para honrar y otro para afrentar?». Ciertamente, San Pablo, como piadoso doctor de las almas, no respondería tan enfurecido, si la doctrina de Molina fuese verdadera. Pues sería fácil amansar los corazones de los ignorantes, respondiendo que toda la razón de la diferencia entre el vaso del honor y el vaso de la afrenta se reduce al libre arbitrio con el que cada uno hace al vaso apropiado para el honor o para la afrenta. Pero ni mucho menos piensa así el apóstol San Pablo, sino que reduce la diferencia entre los predestinados y los no predestinados a la primera y antigua raíz, la voluntad divina, atribuyendo en común la razón de esta diferencia, por la que Dios habrá querido predestinar a unos, pero no a otros, a la manifestación de la justicia y de la misericordia divinas.

Por lo demás, ni San Pablo, ni San Agustín, ni Santo Tomás, ofrecen explicación alguna de la razón por la que Dios predestina a un hombre y no a otro, pues realmente esto sólo concierne a la voluntad divina, como expresamente enseña Santo Tomás en la *Suma teológica*, 1, q. 23, a. 5 *ad tertium argumentum*, citando a San Agustín a propósito del testimonio de San Juan: «Si no quieres errar, no pretendas indagar la razón por la que a uno lo arrastra y a otro no»[1]. Pero Molina, para satisfacerse a sí mismo y a hombres soberbios, pretende indagar la razón. Por lo que no es extraño que yerre. Léase a San Agustín en *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, lib. 1, q. 2, donde triunfa frente a aquellos que pretenden atribuir al libre arbitrio la razón por la que Dios predestina a uno y no a otro, rebatiéndoles con el testimonio mencionado de San Pablo. Y tampoco nosotros interpretamos el testimonio apostólico desde nuestro entendimiento.

3. Además, vamos a demostrar nuestra conclusión con otro egregio testimonio de San Pablo, de su *Epístola a los efesios* 1, 3-6: «Bendito sea Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo, que nos ha bendecido con toda clase de bendiciones espirituales, en los cielos, en Cristo, por cuanto nos ha elegido en Él antes de la fundación del mundo, para que seamos santos e inmaculados en su presencia, en la caridad, porque nos predestinó para ser hijos adoptivos suyos por medio de Jesucristo según el propósito de su voluntad, para alabanza de la gloria de su gracia». Así habla San Pablo, por cuyo testimonio podemos advertir que se muestra sobremanera contrario

(1) SAN AGUSTÍN, *Tractatus CXXIV in Joan. Evang.*, trac. 26. MIGNE, *P. L.*, 35, 1607.

a la doctrina de Molina. Léase a San Agustín, *De praedestinatione sanctorum*, caps. 17, 18 y 19, y el libro sexto de su *Hypognosticon*. De su doctrina vamos a llamar la atención sobre lo siguiente. En primer lugar, sin duda, San Pablo dice: *para que seamos santos e inmaculados en su presencia*. Pero no dice que vayamos a ser santos, haciendo buen uso, por nuestra libertad innata, de los auxilios suficientes de la gracia de Dios, que serían conferidos a todos los hombres, sino que dice: *para que seamos santos según el propósito de su voluntad*. Ni tampoco dice que vayamos a ser santos según la previsión del buen uso de nuestro libre arbitrio, sino según la voluntad libre de Dios, como se dice en el *Evangelio* de San Mateo 11, 26: «Sí, Padre, pues tal ha sido tu beneplácito».

Igualmente, hay que advertir que San Pablo dice: *que nos ha bendecido con toda clase de bendiciones espirituales, en los cielos, en Cristo*. A partir de estas palabras argumentamos teológicamente de la siguiente manera: A todo lo que se nos da para alcanzar la vida eterna, se le llama *bendición espiritual en los cielos*; y ésta se nos da gracias a los méritos de Cristo. Pero el buen uso del libre arbitrio que nos compete por nuestra libertad innata, no se nos da gracias a los méritos de Cristo. Por tanto, no sirve para alcanzar la bendición espiritual en los cielos. La menor se prueba de la siguiente manera: Aunque Molina admita que los hombres reciben los auxilios suficientes gracias a los méritos de Cristo, sin embargo, no recibimos gracias a los méritos de Cristo la libertad innata a la que reduce la diferencia entre el buen o el mal uso del libre arbitrio; pues la libertad está contenida en la definición de hombre. Así pues, según Molina, no se deberá a los méritos de Cristo que un hombre, aquí y ahora, obre y haga uso de los auxilios de Dios, sino que por medio de los auxilios suficientes el hombre sólo podrá creer y obrar bien.

Igualmente, hay que examinar con atención lo que añade San Pablo: *según el propósito de su voluntad, para alabanza de la gloria de su gracia*. A partir de estas palabras argumentamos de la siguiente manera: Si la infalibilidad y la seguridad de nuestra buena operación no nacen eficazmente de la predestinación divina según el propósito de dar auxilios, sino únicamente de la presciencia media con la que Dios conoce el uso futuro de nuestro libre arbitrio, entonces, ciertamente, la predestinación divina con la que Dios nos predestina para ser sus hijos adoptivos se deberá a nuestro libre arbitrio, por lo cual deberá ser alabado en mayor medida nuestro arbitrio que la gloria de su gracia, que no tendría eficacia según el propósito de su voluntad, sino según la eficacia de nuestra libertad innata.

4. Además, en la *Primera epístola a los corintios* 7, 25, San Pablo dice: «Recibí la misericordia para ser fiel». Sobre estas palabras, el concilio arausicano, en su canon 25, advierte que San Pablo no dijo: «porque era»; sino que dijo: «para ser fiel». Con él se muestra de acuerdo San Agustín, pues en *De praedestinatione sanctorum*, cap. 18, reflexiona sobre el pasaje que hemos citado de la *Epístola a los efesios* y dice que San Pablo quiso dar a entender que la predestinación no tiene lugar a causa de nuestras buenas obras previstas o porque vayamos a ser santos. Y en el cap. 17 —reflexionando sobre el pasaje del *Evangelio* de San Juan, 15: *No me elegisteis vosotros a mí, sino yo os elegí a vosotros*—, San Agustín dice: «No habla así por otra razón, sino porque no le eligieron para que Él les

eligiera a ellos... cuando se hizo carne en el mundo, sino que ya habían sido elegidos en Él antes de la fundación del mundo. Esta es la verdad inamovible de la predestinación y de la gracia, pues ¿qué es lo que dice el apóstol San Pablo? Que así nos eligió en Él antes de la fundación del mundo. Porque, ciertamente, si se ha dicho que Dios presupo que creerían, pero no porque Él mismo fuese a hacer que creyesen, entonces contra esta presciencia habla el Hijo, cuando dice: *No me elegisteis vosotros a mí, sino yo os elegí a vosotros*. Así pues, fueron elegidos antes de la fundación del mundo con aquella predestinación en la que Dios presupo sus actos futuros». Así habla San Agustín[2].

Pero parece que interponemos en vano contra Molina la autoridad de San Agustín, ya que el propio Molina la rechaza muy osadamente. Pero, como ya dijimos anteriormente, nosotros no sólo interponemos la autoridad de San Agustín por ser imprescindible en la explicación del misterio de la predestinación, sino también por la argumentación necesaria y teológica que desarrolla acudiendo a las Sagradas Escrituras, que, una vez leídos con atención los capítulos precedentes, demuestran necesariamente que la doctrina de Molina es errónea. Sobre todo, considérese lo que sostiene San Agustín en su *Glossa ordinaria ad Ephesios*, 1, donde dice así: «¿Cómo podría elegir a aquellos que aún no existen, sino a través de la predestinación? Por tanto, nos elige predestinándonos; y así como no elige con ello que en ese momento ya seamos santos, así tampoco nos elige porque vayamos a ser santos, sino que, más bien, nos elige para que en el momento de la gracia seamos santos por medio de las buenas obras. Por tanto, no nos elige porque vayamos a ser santos, sino para que seamos santos. Por ello, así pues, vamos a ser santos, porque el propio Dios nos ha predestinado para que lo seamos por medio de su gracia. Pero el pelagiano (y lo mismo parece decir Molina), insultando a la verdad, dice: Dios presabe quiénes van a ser santos e inmaculados en virtud del arbitrio de su libre voluntad; y por ello elige a aquellos que presabe con su presciencia que serán santos; es decir, elige antes de que sean santos, predestinando a los hijos que presabe que serán santos, pero ni Él hizo que lo fueran, ni hará que lo sean, ya que Dios sólo prevé que se harán santos ellos mismos. Pero San Pablo refuta esta doctrina, cuando dice: *para ser santos*». Así habla San Agustín[3].

Molina no afirma nada diferente de lo que defiende el pelagiano, pues sostiene que la predestinación no es de por sí otra cosa que la providencia de poner al hombre en un orden determinado de cosas con determinados auxilios, de tal modo que, si así lo desea, por su libertad innata sea capaz de obrar bien y perseverar, no porque los propios auxilios divinos, en cuanto efectos de la predestinación, aporten consigo la eficacia de obrar bien y perseverar, sino tan sólo porque se presupone la presciencia de quienes, en virtud únicamente de su libertad innata, harán buen uso de tales auxilios suficientes. Y, por ello, en la potestad del libre arbitrio está hacer que la providencia de Dios se convierta en predestinación, puesto que otro hombre, a pesar de haber recibido los mismos auxilios, se condenaría. Y está claro que, por todo lo que dice, Molina piensa así.

---

(2) SAN AGUSTÍN, *De praedestinatione sanctorum*, cap. 17. MIGNE, *P. L.*, 44, 985-986.
(3) Id., *Glossa ordinaria ad Ephesios*, cap. 1, Antverpiae 1617, t. 6, 527.

Capítulo vigesimoquinto

En el que se muestra que las excusas de Molina carecen de importancia

1. A los testimonios mencionados Molina suele responder que sólo sirven para probar una predestinación que, según cierto plan general, ha sido llevada a cabo no precisamente por la previsión de las buenas obras, sino por la pura voluntad de Dios, que, de entre todos aquellos infinitos modos de predestinar que necesariamente conoce como posibles, quiso elegir este modo de predestinar. Es cierto que en esta elección no tuvo en cuenta la previsión de ninguna obra. Sin embargo, respecto a la predestinación en particular de los hombres, estos testimonios no demuestran que Dios no predestine a unos más que a otros a causa de la previsión de sus obras. Molina opta por esta solución, como muestra en el lugar citado, m. 6, concl. 4 y 6, § *Illud magnopere*.

2. Pero nosotros podemos argumentar eficazmente contra esta solución. Pues San Pablo, en el capítulo noveno de la *Epístola a los romanos*, no habla de la predestinación comparándola con otros modos posibles de predestinación, sino que habla de la predestinación con respecto a los predestinados particulares y de los medios que Dios de hecho predestina para su salvación. Y por este motivo adujo el ejemplo de Jacob y Esaú, de los cuales a uno eligió y a otro aborreció; y no reduce esta diferencia a la previsión de las buenas o malas obras, sino a la voluntad y a la potestad de Dios, y por ello presenta el ejemplo del alfarero.

3. Por lo cual, el propio Molina, inventándose otra solución, recurre a la cuarta conclusión citada, en la que dice que San Pablo, en el mencionado capítulo noveno de la *Epístola a los romanos*, no habla de la predestinación eterna de cada uno —pues, de otro modo, todos aquellos de los que habla allí estarían predestinados—, sino que habla del amor del pueblo de Israel y de la reprobación de los idumeos, es decir, de la distinción entre el pueblo judaico y los gentiles.

Pero, en verdad, esta solución es inane y contraria al texto, al igual que la precedente, como vamos a mostrar. Pues, aunque estos testimonios *—amé a Jacob, aborrecí a Esaú*; *porque el mayor servirá al menor*—, tal como aparecen en

Malaquías y en el *Génesis*, se han entendido literalmente en referencia a dos pueblos, sin embargo, es cosa sabida que San Pablo los presentó en sentido místico, identificando en aquel capítulo noveno a Jacob con los predestinados y a Esaú con los reprobados. Y también es manifiesto que en las Sagradas Escrituras hay que entender místicamente la tierra prometida como la beatitud y el monte Seir como la condena eterna. Pero el sentido místico, cuando se extrae de las propias Sagradas Escrituras, es un argumento tan eficaz que a partir de él puede comenzarse a deducir como si se tratase de su sentido primario literal; como queda claro en la *Epístola a los gálatas* 4, donde San Pablo dice que el ejemplo de los dos hijos de Abraham es una alegoría, a saber, uno nació esclavo en el monte Sinaí y el otro en la Jerusalén celeste, que es libre. Por tanto, como en todo el capítulo noveno y en los dos siguientes San Pablo habla expresamente de los predestinados en particular, tanto de entre los judíos como de entre los gentiles, claramente se ve que la salida de Molina es inútil. ¿A qué fin, entonces, diría San Pablo en el capítulo noveno: «*¿Acaso Dios ha rechazado a su pueblo? En absoluto, pues también yo soy israelita del linaje de Abraham*»; a no ser que, indiferentemente, bajo el nombre de su pueblo entendiese a los predestinados en particular, tanto de entre los judíos como de entre los gentiles?

4. Ciertamente, sería tarea ardua ofrecer los testimonios de los Santos Padres y de los doctores para refutar el quinto dogma de Molina y para demostrar nuestra conclusión. Pues aparte de San Agustín, *De praedestinatione sanctorum*, *De dono perseverantiae*, *De correptione et gratia* y la *Epistola* 105; citamos a San Próspero, *De vocatione gentium*, cap. 1, *Responsiones ad capitula Gallorum*; a San Fulgencio, *De incarnatione et gratia Christi*, último capítulo; y a San Gregorio Magno, *Dialogi*, lib. 1, cap. 8. Igualmente, léase a Beda, a San Anselmo, a Sedulio y a otros muchos doctores católicos que comentan el mismo capítulo noveno de la *Epístola a los romanos*; y a San Bernardo, *Sermo 23 et 78 in Canticis*; y a San Basilio, *Oratio de humilitate*. Léase a San Juan Crisóstomo, a quien suelen citar nuestros adversarios en su favor, porque en esta materia a veces suele, como es costumbre entre los griegos, favorecer el libre arbitrio más de lo conveniente. Sin embargo, en su homilía sobre el capítulo primero de la *Epístola primera a los corintios* —comentando las palabras: *¿Quien te distingue...*—, enseña expresamente que la predestinación no depende de la previsión de las obras[1].

Ahora bien, juzgamos superfluo remitirnos a Santo Tomás, *Suma teológica*, 1, q. 23, a. 3, a San Buenaventura, *Commentaria in Sent.*, 1, d. 41, q. 2, y a otros escolásticos antiguos y modernos; pues el propio Molina declara estar en contra de la doctrina de San Agustín y de Santo Tomás. Incluso osa decir en su quinto dogma que no se puede negar, sin perjuicio de la fe, que la razón de la predestinación dependa de la voluntad del adulto; y, en su sexto dogma, sostiene que la predestinación de un hombre nunca es infalible y segura por la fuerza de los medios y los auxilios de Dios, sino únicamente en virtud de la ciencia media con la que Dios presabe que el libre arbitrio del hombre hará un buen uso de tales auxi-

(1) SAN JUAN CRISÓSTOMO, *In epist. I ad Cor.*, homil. 12. MIGNE, *P. G.*, 61, 97-98.

lios. Pero vean los sagrados jueces, o más bien oigan a San Agustín, quien, en *De dono perseverantiae*, dice así: «Esto sé: nadie, salvo errando, puede discutir esta predestinación que, siguiendo las Sagradas Escrituras, defendemos»[2]. Por tanto, Molina yerra, porque en sus disputas rechaza la predestinación que San Agustín, siguiendo las Sagradas Escrituras, defiende.

De manera similar, San Próspero, en su *Epistola ad Rufinum de libero arbitrio* y en *Responsio ad objectiones Gallorum*, 1, sostiene que ningún católico puede negar la doctrina de San Agustín en materia de predestinación, pues sería tan impío como negar la propia gracia de Dios. Y San Celestino I también aprueba la misma doctrina en su *Epistola ad episcopos Galliae*, cap. 2, y censura a aquellos que condenan a San Agustín por su doctrina de la predestinación y de la gracia. De manera similar, también San León Papa, en su *Epistola ad concilium arausicanum*, envía algunos capítulos que contienen, palabra por palabra, la mencionada doctrina de San Agustín en materia de predestinación —según la cual, ésta tiene lugar antes de la previsión del uso del libre arbitrio—, que todo el concilio aprobó. Y San Gelasio Papa, en cierto concilio de setenta obispos, aprobó todos los escritos de San Agustín y de San Próspero que contenían la mencionada doctrina sobre la predestinación. De todos ellos claramente se colige hasta qué punto Molina favorece a los pelagianos, al debilitar la autoridad de San Agustín. Tenemos esperanzas, no obstante, en el Señor, de que el sumo pontífice, que es el vicario de Cristo en la sede apostólica, siguiendo las huellas de sus antecesores, confirme de nuevo la autoridad de San Agustín en lo relativo al misterio de la predestinación.

5. Además, la conclusión que hemos presentado en el capítulo precedente también se demuestra por la expresión común, casi axiomática, de los teólogos, tomada del *De praedestinatione sanctorum*, donde San Agustín dice que Cristo es *luz brillante de la predestinación*[3]. Y de la misma manera que Jesucristo fue predestinado sin la previsión de ningún mérito, así también los hombres, sin que haya conocimiento alguno de sus méritos futuros, son predestinados.

No se nos oculta que Molina, en el lugar citado, m. 9, § *Ex dictis*, quiere explicar la diferencia entre Cristo y otros predestinados. Pues Cristo, dice, no pudo alcanzar por sus propios medios la unión hipostática, porque esta unión sólo Dios pudo realizarla; por este motivo no hubo previsión de las obras en la predestinación de Cristo. Sin embargo, los hombres, haciendo uso de su razón, se justifican y se salvan por medio de las obras de su libre arbitrio; y, por este motivo, una vez que Dios tiene conocimiento de ello, son predestinados para realizar las obras previstas.

Pero esta solución carece de validez. En primer lugar, ciertamente, porque destruye la doctrina común de los teólogos, que sostienen junto a San Agustín que, a través de la gracia, cada cristiano se convierte desde el inicio de su fe y que, a través de la gracia, aquel hombre, es decir, Cristo, fue predestinado. Además, así

(2) SAN AGUSTÍN, *De dono perseverantiae*, cap. 19. MIGNE, *P. L.*, 45, 1023.
(3) Id., *De praedestinatione sanctorum*, cap. 15. MIGNE, *P. L.*, 44, 981.

como el propio Dios unió eficazmente la humanidad de Cristo al verbo divino, así también Dios mismo justifica eficazmente a los hombres. Y aunque la justificación de los hombres tenga lugar mediante las acciones del libre arbitrio, sin embargo, es el propio Dios quien hace que el hombre quiera y obre, como frecuentemente hemos repetido en la refutación de las cuatro primeras afirmaciones de Molina, añadiendo además muchos otros argumentos que demuestran nuestra conclusión y refutan las soluciones de Molina.

Capítulo vigesimosexto
En el que los restantes dogmas de Molina sobre la predestinación reciben su merecida censura

1. Ya, finalmente, con los fundamentos expuestos, podemos reprobar brevemente sus restantes dogmas con merecidas censuras.

Así, sea ésta, en orden, nuestra *segunda conclusión: Es erróneo afirmar, como hace Molina, que Dios haya dejado a los ángeles en una providencia común para que, por medio del libre arbitrio de éstos, tal providencia se convierta en predestinación.* Esta conclusión se prueba así. De la doctrina de Molina se sigue de manera evidente que los ángeles que se salvaron no recibieron de Dios el don especial de la perseverancia, sino de las propias fuerzas naturales de su libre arbitrio, que —haciendo gracias a ellas un buen uso de unos auxilios que eran iguales que los que recibieron los ángeles que se condenaron— les permitieron alcanzar inmediatamente la beatitud; y, por esta razón, no son más deudores de la gracia de Dios que aquellos que se condenaron, porque no perseveraron por la eficacia de la gracia, sino por el buen uso que su libre arbitrio hizo de los auxilios recibidos. Igualmente, de la doctrina de Molina se sigue que los ángeles menores que se salvaron son menos deudores de Dios que Lucifer y otros mayores que cayeron; pues Lucifer y otros recibieron más dones de la gracia, incluso justificante, que los ángeles menores. Por tanto, si los ángeles menores, por medio del consenso de su libre arbitrio, hicieron que la providencia divina —que era común para ellos y para los otros— se convirtiese en predestinación, entonces son menos deudores de la gracia de Dios que aquellos que cayeron.

Nosotros, por el contrario, pensamos de manera muy diferente, a saber: No sólo los hombres, sino también los ángeles que se salvaron, son más deudores de la gracia de Dios que aquellos que se condenaron. Pues como dice San Agustín en *De civitate Dei*, lib. 12, cap. 9: «Si los ángeles no pudieron hacerse ellos mismos mejores de como Dios los hubo hecho, nadie podría hacer nada mejor que Él; ciertamente, no podrían tener la buena voluntad de ser mejores, si no obrase la ayuda del creador. Y su buena voluntad hizo que no se volvieran hacia ellos mismos, pues eran inferiores, sino hacia Él, que es grande en modo sumo, para que así, inclinándose hacia Él, participasen de su grandeza y de su virtud y vivieran

sabiamente y con beatitud. Esto muestra que cualquier buena voluntad ni siquiera sería capaz de mantenerse en el buen deseo, salvo que aquel que hizo capaz a su buena naturaleza a partir de la nada, también la hiciera, por sí mismo, mejor, tras hacerla más ávida, excitándola». Así habla San Agustín[1].

Sin embargo, no sólo sostenemos únicamente por la autoridad de San Agustín que la sentencia de Molina es errónea, sino también por el absurdo que evidentemente se sigue de tal afirmación, a saber, que el propio Dios no habría proveído en mayor medida a quienes se salvaron que a quienes se condenaron; y, por ello, con la providencia divina se habrían salvado de la caída quienes alcanzaron la beatitud. Y no basta responder que Dios presupo que así sucedería; pues con su providencia divina, si la sentencia de Molina es verdadera, Dios no habría pretendido que unos se salvasen y otros no. Por tanto, nosotros, junto a San Agustín y la doctrina común de los teólogos, definimos que la predestinación es la preparación de la gracia y de los beneficios de Dios con los que se salva de manera segurísima todo aquel que se salva. Y afirmamos que Dios predestina a los hombres y a los ángeles de la misma manera, pues, como se dice en el *Apocalipsis*, la medida del hombre y del ángel es la misma.

2. *Tercera conclusión: Es un error afirmar que a los niños que son bautizados por voluntad y obra ajena y mueren repentinamente y se salvan, tan sólo se les considera predestinados porque Dios presupo tal obra ajena.*

Presentamos esta conclusión en contra de lo que dice Molina al final de su tercer dogma. Probamos nuestra conclusión de la siguiente manera. El niño es bautizado gracias a los méritos de Cristo; por tanto, su bautismo es efecto de la predestinación y, en consecuencia, Dios no sólo presabe y prevé que el niño va a ser bautizado en virtud del libre arbitrio del bautizante. La primera consecuencia se demuestra de la siguiente manera: No sólo la salvación del niño, si es bautizado, se produce por los méritos de Cristo, sino que también es efecto del mérito de Cristo que sea bautizado y se le aplique el bautismo, porque éste es un medio necesario de por sí para la salvación del niño, como así se dice en el *Evangelio* de San Juan 3, 5: «El que no renazca del agua y del Espíritu Santo no podrá entrar en el reino de Dios». Pero todo lo que reciben los predestinados, gracias a los méritos de Cristo, para salvarse, es efecto de la predestinación. Por tanto, Dios no sólo presabe que el bautismo tendrá lugar, sino que también se ocupa de que tenga lugar, para que se produzca la salvación del niño que se salva. Es cosa tan clara entre teólogos que todo lo que presuponemos es cuestión de fe que no es necesario demostrarlo con más palabras.

Tan sólo ofreceremos un ejemplo, que resulta familiar en la doctrina de San Agustín: Dos niños están a punto de morir; a uno de ellos le ha faltado el agua y alguien que le bautizara; sin embargo, al otro le ha cubierto el agua y un ministro de Dios le ha querido bautizar en virtud de su libre propósito. Preguntamos en este caso, si Dios únicamente presupo esta diferencia entre los niños o, en cambio, proveyó para el segundo un ministro, agua y el propósito de éste de que el niño

---

(1) SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei*, lib. 12, cap. 19. MIGNE, *P. L.*, 41, 356.

alcanzase la salvación; pero el primer niño no tuvo a nadie que le bautizara y, permitiéndolo el Señor, fue condenado a causa del pecado original. Ciertamente, ningún teólogo digno de su nombre debe negar que el hecho de que el segundo niño fuera bautizado por una operación ajena, fue efecto de la predestinación de este niño en particular; de otro modo, aquel que bautizó al niño habría hecho que la providencia divina, que proveyó un bautismo en común, se hubiese convertido en la predestinación particular de este niño. Molina reconoce este inconveniente, pues sitúa la dependencia de la predestinación en la previsión del uso del libre arbitrio previsto, pero no predestinado.

3. *Cuarta conclusión: Es un error afirmar que en nosotros esté la causa del efecto total de la predestinación y que el efecto de la predestinación dependa de nuestro libre arbitrio*. Esta conclusión, sin duda, se puede probar totalmente con los mismos argumentos y testimonios con los que hemos refutado las cuatro primeras afirmaciones de Molina. En todas sostiene que ningún auxilio de Dios es eficaz tal como viene de Él, sino que es el propio libre arbitrio el que le confiere la eficacia, al aplicarse a obrar, en virtud únicamente de su libertad innata, con estos auxilios; y así habla consecuentemente en su octavo dogma, contra el que nosotros presentamos nuestra cuarta conclusión. Pues Molina afirma que la libre aplicación del libre arbitrio no es efecto de la predestinación divina, sino que únicamente habría sido prevista, y que la gracia de la predestinación sólo supondría la concesión al hombre de tales auxilios en el momento en que Dios previó que el libre arbitrio se aplicaría a la buena operación, pero no porque Dios hubiese dispuesto su aplicación aquí y ahora. Por lo cual, hablando consecuentemente, Molina sostiene en su octavo dogma que en nosotros está la causa del efecto total de la predestinación, porque no considera que sea efecto de la predestinación que el libre arbitrio quiera hacer uso de tales auxilios. Pues si fuese efecto de la predestinación, ya no estaría en nosotros la causa del efecto total de la predestinación, puesto que en el efecto total se incluiría también la aplicación del libre arbitrio y, por ello, sería causa de sí, lo cual es imposible. Así pues, Molina siempre excluye del efecto de la predestinación la libre aplicación del libre arbitrio a operar con los auxilios; por esta razón dice que en nosotros está la causa y la razón del efecto total de la predestinación.

Y en este punto los benditos jueces y censores deberán prestar mucha atención. A menudo, ciertamente, Molina se oculta en oscuros subterfugios y lo mismo parece afirmar tanto una cosa como otra, como queda claro en el séptimo dogma que hemos reproducido en el capítulo 22, pues en el m. 8 citado, pretende de mil modos sustraerse al error. En efecto, aquí Molina distingue entre que Dios predestine al hombre a causa de sus méritos previstos o a causa del buen uso previsto de su libre arbitrio y que predestine al adulto por medio de sus propios méritos previstos y no sin presciencia del buen uso de su libre arbitrio. Ciertamente, niega lo primero, porque la expresión «a causa de» se refiere a una causa meritoria; y sería claramente pelagiano decir que el hombre merece el efecto de la predestinación. Pues de igual manera merecería también la justificación. Pero admite lo segundo. Ahora bien, nosotros debemos preguntar a Molina qué quiere decir

cuando afirma que el adulto resulta predestinado por medio de sus propios méritos y no sin presciencia del buen uso de su libre arbitrio. Pues si entiende que estos méritos son el primer efecto de la predestinación y causa del segundo efecto, esto es, la beatitud, nosotros católicamente lo confirmamos. De manera similar, si quiere decir que el buen uso presabido del libre arbitrio es efecto de la predestinación, ningún católico negará que esto sea así. Y entonces, aunque dijera que, a causa de sus propios méritos como causa, el hombre es predestinado al último efecto de la predestinación, en verdad se diría, como el propio Molina dice, que ningún adulto se condenaría a torturas eternas, a no ser a causa de sus propios deméritos.

Por tanto, Molina hace ver en vano que él no dice que los adultos sean predestinados «a causa de sus propios méritos», sino «por medio de sus propios méritos». Pues lo uno y lo otro es verdadero, si habla del primer efecto de la predestinación con respecto al segundo efecto, a saber, la beatitud. Pero si Molina se refiere a todo el efecto de la predestinación, entonces lo uno y lo otro es falso, ya diga «a causa de», ya diga «por medio de»; pues tanto el propio mérito, como el propio buen uso del libre arbitrio, son efectos de la predestinación y se incluyen en la predestinación como partes del todo del efecto; por ello, ningún adulto es predestinado a causa de sus méritos previstos, ni por medio de sus méritos previstos, ni por medio del buen uso previsto de su libre arbitrio, puesto que tanto el propio buen uso de su libre arbitrio, como sus propios méritos, han sido predestinados por el propio Dios tal como eficazmente debe hacerse. De esta manera, volvemos a la eficacia de los auxilios de Dios, que ya ha sido demostrada claramente al principio de este tratado. Pero toda la angustia de Molina se debe a que no entiende cómo se salva la libertad de arbitrio, si éste ha sido predestinado por Dios y gracias a Él tiene lugar su buen uso. Y, por esta razón, de nuevo se refugia, en el m. 8 de su *Concordia*, págs. 447 y 455, en la causalidad parcial de Dios con el libre arbitrio y sostiene que Dios es, junto a su criatura, causa parcial. Cuán blasfemo sea esto, ya lo hemos mostrado en los capítulos 19 y 20, al refutar la séptima afirmación de Molina. Igualmente, hemos explicado con prolijidad en la refutación de la quinta afirmación de Molina, en el capítulo 12, cómo ignora la definición de libre arbitrio. Pues pretende que sea libre hasta tal punto que no haya habido anteriormente nada libre que haya predestinado su buen uso. Por lo cual, no queremos alargarnos más en nuestra cuarta conclusión.

4. *Quinta conclusión: Es un error afirmar que la magnificencia de la justicia de Dios no sea la causa principal de la permisión del pecado*, como dice Molina en el noveno dogma que hemos presentado en el capítulo 22, y que aparece en su *Concordia*, q. 23, a. 3, y en sus *Commentaria in primam divi Thomae partem*, q. 23, a. 3. Vamos a demostrar nuestra conclusión acudiendo a la *Epístola a los romanos* 9, 22-23: «Porque si Dios, queriendo mostrar su ira y dar a conocer su poder, soportó con gran paciencia los vasos de ira preparados para la perdición, a fin de dar a conocer la riqueza de su gloria con los vasos de misericordia que preparó para la gloria...». Sobre este pasaje los sagrados intérpretes aseguran que el apóstol San Pablo quiso decir que el motivo de la predestinación y de la reprobación en común era que, de este modo, Dios pudiese mostrar con los reprobados

su justicia castigadora, conocida bajo el nombre de «ira», y su suma misericordia con los predestinados, a los que preparó para su gloria; en cambio, a los primeros los soportó en su paciencia, permitiéndoles sus pecados. Igualmente, en la *Epístola a los romanos* 9, 17-18, San Pablo presenta cierto pasaje del *Éxodo*, dirigido contra el faraón: «*Porque te he suscitado precisamente para mostrar en ti mi poder y para que mi nombre se propague por toda la tierra.* Por tanto, de quien quiere se apiada y endurece a quien quiere». San Pablo se refiere a la permisión del pecado del faraón con estas palabras: «*te he suscitado*» y «endurece a quien quiere». Por tanto, la manifestación de la justicia divina es causa suficiente de la permisión del pecado. Por lo cual, argumentamos así: Si la manifestación de la justicia divina no es razón suficiente para reprobar a algunos y, por ello, permitir que caigan en pecado, no se podrá verificar lo que dice San Pablo, a saber: «como Dios quiso mostrar su ira, soportó con gran paciencia los vasos de ira»; ni aquello que causalmente se dice: «*te he suscitado precisamente para mostrar en ti mi poder*». Bajo el nombre de «suscitación» se entiende la permisión del pecado del faraón, que Dios quiso y a tal fin ordenó.

Esto lo confirma el pasaje de *Proverbios* 16, 4: «Todas las obras de Dios tienen su propio fin, también el impío asistirá al día del mal». Es lo mismo que si se dijera, como explican Lyra, Rodolfo, Haymo y muchos otros, que Dios también creó al hombre impío y permitió su impiedad, para que en el día del juicio brille la justicia de Dios en su castigo. Así piensa también San Agustín, ya que, en *De civitate Dei*, lib. 11, cap. 18, dice: «Pues no sólo digo que Dios no creó a uno solo de los ángeles, sino tampoco a ninguno de los hombres, presabiendo que sería malvado, salvo que al mismo tiempo hubiese sabido de qué manera hacer que sirviesen para provecho de los buenos; y es como si la antítesis de cada uno realzase el orden de los siglos como el más bello poema»[2]. Y a menudo, además, San Agustín enseña que Dios es bueno hasta tal punto que no tolera ningún mal, salvo que del mal haga que se derive algún bien. Pero en los reprobados no hay otro bien que haga Dios, excepto la propia manifestación de la justicia divina en sus castigos, para que, de esta manera, resplandezca todavía más su misericordia en los predestinados.

Sin embargo, lo cierto es que si queremos sobre todo señalar la causa principal por la que Dios permite el pecado, no debemos hablar del propio castigo de los malvados, para que así pueda Dios mostrar su justicia divina, sino más bien de la manifestación de su mayor misericordia en los predestinados. Y esto mismo insinúa San Pablo, en el lugar citado anteriormente, cuando dice: «a fin de dar a conocer la riqueza de su gloria con los vasos de misericordia que preparó para la gloria». A partir de estas palabras también se puede tomar un argumento contra Molina. Pues Dios no habría dado a conocer la riqueza de su gloria con los vasos de misericordia que preparó para la gloria, si también los vasos de la ira hubiesen sido igualmente preparados con los auxilios divinos; y la diferencia, según Molina, solamente estaría en la presciencia, porque Dios habría presabido que algunos harían un buen uso de estos auxilios y que otros, por el contrario, no harían un

(2) *Ibidem*, lib. 11, cap. 18. MIGNE, *P. L.*, 41, 332.

buen uso de ellos. En efecto, ¿qué riqueza de Dios se mostraría en los vasos de misericordia, si los propios vasos, en su potestad, antes de la predestinación divina, pudieran llevar a cabo su propia predestinación a partir de la providencia divina con la que Dios les provee y les confiere sus auxilios? Ciertamente, más se manifestaría la potestad y la suma libertad del hombre, que podría gloriarse de hacer un buen uso de tales auxilios en virtud únicamente de su libertad innata y no por la predefinición y la predestinación de Dios. Esta demostración teológica nos parece fundada en el testimonio apostólico.

5. *Sexta conclusión: Es un error blasfemo afirmar que la bondad, la clemencia y la ecuanimidad divinas impiden que, sin tener en cuenta el uso del libre arbitrio, Dios haya elegido y predestinado desde la eternidad solamente a algunos hombres, por un único o principal fin —abandonando a los restantes, que, en cambio, serían casi innumerables, pues no habrían sido elegidos, ni predestinados, y sabiendo al instante que por ello mismo iban a ser reprobados—, a saber, para tener de este modo a quienes castigar y a quienes aplicar su justicia vengativa, y que esto parecería más propio de alguien duro, feroz y cruel, que del clementísimo principio.* De este modo se enfurece Molina, guiado por el espíritu de la soberbia, en su *Concordia*, q. 23, a. 4 y 5, m. 6, págs. 431 y 432; contra él oponemos nuestra mencionada censura. Ciertamente, no hay necesidad de demostrarla con muchas razones y testimonios, pues se sigue claramente de las conclusiones mencionadas y de lo que dijimos en el capítulo 23, en la censura que dimos en común contra los dogmas de Molina.

No obstante, hay que dejar claro que Molina no va a poder huir de nuestra censura, diciendo: «la bondad, la clemencia y la ecuanimidad divinas impiden que, sin tener en cuenta el uso del libre arbitrio, Dios haya elegido y predestinado... solamente a algunos hombres». En primer lugar, ciertamente, porque los niños que, una vez bautizados, mueren inmediatamente y se salvan, habrían sido predestinados sin tener en cuenta el uso de su libre arbitrio. Además, según Molina, no es efecto de la predestinación que el ministro de Dios bautizante tenga la libre intención de bautizar, sino que es un futuro contingente presabido por Dios. Por tanto, presaber el uso del libre arbitrio del bautizante no justificaría más a Dios que ordenar con su predestinación eterna tal uso del libre arbitrio del bautizante para la salvación del niño. Por tanto, si Dios no es cruel, según Molina, por colocar en virtud de su libre voluntad a un niño en un orden de cosas en el que presabe que será bautizado por una obra libre ajena y por decidir crear a otros muchos niños en un orden determinado de cosas, presabiendo que en este orden morirán sin el remedio inmediato, ¿acaso sí será cruel por ordenarlo en virtud de su propia voluntad, y no sólo presaberlo, es decir, será cruel por preordenar —y por esta razón precisamente Dios tiene presciencia— que su ministro acuda a bautizarle y que así el niño se salve y, en cambio, por permitir desde la eternidad que otros mueran en pecado original? Naturalmente, Molina reflexiona de manera temeraria sobre los juicios divinos y no teme la dura reprensión de San Pablo, cuando en la *Epístola a los romanos*, dice: «Hombre, ¿quién eres tú para responder así a Dios?».

Además, hablando de los adultos, debemos preguntar a Molina cómo puede hallar una mayor justificación en la predestinación divina que defiende, aun cuando fuese verdad lo que sostiene, a saber, que Dios, teniendo en cuenta el uso del libre arbitrio presabido por ciencia media, decreta predestinar a unos y reprobar a otros según la diferencia entre el buen o mal uso de su libre arbitrio. Así pues, argumentamos contra Molina de manera similar a como él argumenta contra San Agustín, Santo Tomás y la doctrina común de los escolásticos, que consideramos doctrina católica. Por esta razón, nuestro argumento será *ad hominem* y lo propondremos a partir de su doctrina: Dios conoce necesariamente, como dice Molina, a través de la ciencia media, los infinitos órdenes posibles de cosas que puede producir; pero de todos ellos elige un orden determinado de cosas, de naturaleza y de gracia, sabiendo que algunos hombres, puestos en tal orden de cosas, con tales circunstancias de naturaleza y de gracia, harán un buen uso de su libre arbitrio y, por ello, serán justificados y salvados; igualmente, presabe que otros hombres, casi innumerables, si son puestos en tal orden de cosas, harán un mal uso de su libre arbitrio y se condenarán. Entonces, argumentamos contra Molina así: Dios pudo crear a unos hombres —que, puestos en un orden de cosas, presupo que se condenarían— en otro orden de cosas, sabiendo por ciencia media que en este otro orden de cosas harían un buen uso de su libre arbitrio. Por tanto, es propio de alguien duro y feroz, antes que del clementísimo principio, que, por su sola voluntad, haya querido y elegido ese orden de cosas y en él haya creado a esos hombres, presabiendo que en ese orden de cosas harían un mal uso de su libre arbitrio y se condenarían para siempre, y, sin embargo, a otros los haya puesto en otro orden de cosas, presabiendo que, con seguridad, en este orden harían un buen uso de su libre arbitrio. Por tanto, queremos saber, ¿por qué decide establecer antes un orden de cosas que otro, sabiendo que en este orden algunos se van a salvar y otros van a perecer? Así pues, su suerte podía haber sido la contraria. Pues Dios sabía que si aquellos que se van a salvar, fuesen puestos en otro orden de cosas, se condenarían; y, por el contrario, si aquellos que se van a condenar, fuesen puestos en algún otro orden de cosas, se salvarían. Ciertamente, a ninguna razón primera se podrá atribuir esta diferencia de efectos, salvo a la voluntad divina, que elige a algunos en particular y a todos los demás, por el contrario, no elige, sino que permite que pequen, para así mostrar en éstos su justicia y su poder y en aquéllos, en cambio, su misericordia. Pero por qué habrá querido mostrar en algunos en particular su misericordia y en todos los demás su justicia, no se puede atribuir a ninguna razón, excepto a la voluntad divina, como expresamente enseña Santo Tomás en la *Suma teológica*, 1, q. 23, a. 5 *ad tertium*, donde dice: «Sin embargo, no hay iniquidad en Dios, aunque no disponga lo desigual con lo desigual. Pues iría contra la razón de la justicia que el efecto de la predestinación se diese por obligación y no por gracia». Santo Tomás habla, como queda claro en el propio artículo, del efecto total de la predestinación. Pues un efecto en particular, por ejemplo, la obtención de la beatitud, se debe a una causa meritoria, esto es, a una buena obra hecha en gracia; pero también la propia gracia y las buenas obras son efectos de la predestinación en aquellos que se salvan.

Pero Molina sostiene constantemente que al libre arbitrio, en virtud tan sólo de su libertad innata, se le debe atribuir la razón, preconocida por Dios, de por qué

este hombre, en vez de aquel otro, resulta predestinado. Sin embargo, en realidad, si se lee atentamente, Molina no explica por qué un hombre se predestina a sí mismo y otro no, pues Molina sólo hace depender de Dios la providencia de dar a todos los hombres auxilios suficientes mayores o menores, pero indiferentes de por sí y determinables por la innata libertad de arbitrio. Y así reflexiona en toda su *Concordia*, que es más bien una blasfema discordia contra la divina e incomprensible grandeza de Dios, que obra todo según el designio de su voluntad y no espera a nuestra voluntad para que queramos purificarnos, sino que Él mismo, vigorosamente y de manera excelente, nos hace querer libremente por medio de su gracia, que siempre se anticipa a nuestra voluntad en la propia buena obra, como ya hemos mostrado con anterioridad.

6. *Séptima conclusión: Afirmar que con la predestinación, tal y como la explican San Agustín, Santo Tomás y la doctrina común de los teólogos, la libertad de arbitrio desaparece, es un error luterano.* Nosotros defendemos esta conclusión contra Molina, quien piensa que nosotros favorecemos a los luteranos, cuando es él en realidad quien les favorece. Pues Lutero juzgó correcta la consecuencia que también Molina aprueba. Pues sobre su antecedente no había ninguna duda entre los doctores de la Iglesia en tiempos de Lutero, ni el propio Lutero osó dudar del antecedente. Pero Molina, pretendiendo responder a Lutero, antes bien, le favorece, al admitir la consecuencia que colige Lutero; de igual modo, favorece a los pelagianos, negando su antecedente; además arrebata a la predestinación divina lo que le compete y lo que en el pasado, contra los pelagianos, fue definido que le competía por los santos pontífices, por los sagrados concilios y por los Padres, queriendo introducir, sólo nominalmente, cierta predestinación que de por sí no excedería de una providencia en común, como resulta evidente por el séptimo dogma de los diez que ofrecimos en el capítulo 22, donde dice que no porque Dios presepa y predestine a un hombre en particular, éste se salvará, sino que, por el contrario, Dios presabe que este hombre se salvará, porque su voluntad va a hacer buen uso de los auxilios de Dios hasta el final. He aquí que Molina no admite por parte de Dios otro tipo de predestinación en particular que la providencia común de medios necesarios y suficientes para la salvación, que no son de por sí eficaces, tal como vienen de Dios. Esto mismo enseña bien a las claras en su tercer dogma.

Pero vale la pena mostrar que también el propio Molina, cuando defiende la libertad de arbitrio, la destruye. Y vamos a argumentar *ad hominem* para mostrar esto. Pues, según Molina, Dios conoce, por medio de la ciencia media y de la comprehensión eminentísima con que conoce el libre arbitrio del hombre, qué va a hacer un hombre por su voluntad, aquí y ahora, si es puesto en un orden de cosas determinado. Por tanto, vamos a demostrar que, o bien esta ciencia de Dios no es infalible, sino solamente conjetural, o bien la voluntad del hombre no es libre, sino que obra por necesidad de naturaleza. Y si esta ciencia media es segura y del todo infalible, entonces, o bien es infalible en virtud del conocimiento del libre arbitrio según su especie, o bien según la individuación del libre arbitrio de un hombre en particular. Respecto a lo primero, Molina no dice que, como el libre arbitrio de

todos los hombres es igual según su especie, sea necesario que, por medio de esta ciencia media, Dios conozca lo mismo acerca de todos los hombres en particular, puestos en un mismo orden de cosas. Así pues, si se admite lo segundo, entonces ya tenemos el argumento: por tanto, la seguridad e infalibilidad de la ciencia media nacen de la individuación particular de un libre arbitrio. Pero esta individuación particular es natural. Por tanto, la seguridad de tal acción de la voluntad, aquí y ahora, se tiene en virtud del conocimiento de esta individuación del libre arbitrio; y, por ello, esta ciencia media es puramente natural en Dios, de tal manera que con ella Dios no puede saber nada diferente de lo que sabe. De otro modo, sin duda, la ciencia media sería falible, si el libre arbitrio, puesto en un orden determinado de cosas, pudiese hacer algo diferente de lo que Dios sabe. Y no basta responder que la infalibilidad de esta ciencia proviene de la comprehensión de la esencia divina, porque la esencia divina no representa los objetos de manera diferente de como son por parte del objeto conocido. Por tanto, hay que decir necesariamente que toda infalibilidad de la ciencia divina sobre el objeto futuro contingente nace del decreto libre, pero inmutable, de la voluntad divina, por el que quiere hacer algo o permitirlo. Sobre esta cuestión, véase lo que dijimos con anterioridad, en la refutación de la sexta afirmación de Molina, donde mostramos que esta ciencia media es una ficción.

7. Octava conclusión: *Es erróneo afirmar que Dios suela permitir los pecados de los hijos y su condenación eterna, para castigar los delitos de los padres,* como dice Molina en el décimo dogma de los que ofrecimos en el capítulo 22. Esta conclusión se puede demostrar acudiendo a *Ezequiel* 18, 20: «El hijo no cargará con la culpa del padre. Morirá el alma que peque». De este pasaje Santo Tomás infiere la siguiente consecuencia en la *Suma teológica*, 1. 2, q. 87, a. 8, a saber, en lo relativo a los bienes espirituales nadie es castigado por los pecados de otro. Esto lo confirman los versículos de *Jeremías* 31, 29-30: «En aquellos días no dirán más: los padres comerán el agraz y los dientes de los hijos sufrirán la dentera, sino que cada uno morirá por su culpa». Valiéndose de este pasaje, San Jerónimo, en su *Epistola ad Atticum,* San Agustín, *Contra Adimantum*, cap. 7, y San Gregorio Magno, *Moralia in Job*, lib. 15, cap. 22, tratan el tema de la pena espiritual y sostienen, recurriendo a este testimonio, que los hijos no son castigados con penas espirituales por los pecados de sus padres. Esto mismo enseñan San Agustín, en su *Epistola 75*, San Anselmo, *De conceptione virginali*, caps. 24 y 25, San Juan Crisóstomo, *Super Psalmum 34*, y San Cipriano. Y, finalmente, hay razones teológicas que lo apoyan, ya que los hijos, aunque reciben del padre la naturaleza humana, y por ello pudieron contraer el pecado original y lo contraen, en la medida en que la naturaleza humana, como enseña la fe, se corrompió en los primeros padres, sin embargo, los hijos no dependen del padre en lo que respecta a su alma y su espíritu: por tanto, no se les castiga en ella directamente a causa de los pecados de sus padres. Y esto insinúa el Señor en el citado pasaje de *Ezequiel*, cuando dice: «Todas las almas son mías»; esto es, yo solo creé las almas, y por ello no es conveniente que sean castigadas espiritualmente por el pecado de sus padres.

Por otra parte, dijimos que en alguna ocasión puede suceder que de los pecados de los hijos se siga algún daño temporal o infamia para los propios padres; y respecto a este daño no parece merecedor de censura mantener que en alguna ocasión, a causa de los pecados de los padres, Dios permite que tales pecados de los hijos tengan lugar a la vista de todos, para castigar así los pecados de los padres. Esto parece tener fundamento en las Sagradas Escrituras. Pues David fue castigado a causa del pecado que cometió con Betsabé, mujer de Urías; y a causa del pecado de homicidio que David cometió, matando a Urías, Amnón, su hijo, fue muerto por la espada de su otro hijo, Absalón, tal como profetizó Natán; y también a causa de su pecado, su propio hijo Absalón lo persiguió y durmió con sus concubinas sobre un terrado a la vista de todos. Si Molina piensa de este modo, no es merecedor de censura alguna.

Hasta aquí ya hemos refutado por extenso los diez dogmas de Molina sobre el misterio de la predestinación y ya hemos hablado bastante en la primera parte de este tratado, sometiéndonos a la corrección de la Iglesia romana, nuestra sacrosanta madre.

Segunda parte de este Tratado

Que contendrá otros dogmas de Molina que son apéndices de las ocho afirmaciones principales que hemos refutado en la primera parte

Capítulo primero
Que contiene el catálogo de todas las demás afirmaciones, a las que llamamos «apéndices»

En la primera parte de este tratado nos hemos referido a muchas cuestiones necesarias para refutar aquellos ocho dogmas de Molina, que nos han parecido los más graves y que juzgamos son los que más problemas pueden crear a la doctrina católica. Por lo cual, en esta segunda parte es necesario abreviar la narración, ya para evitar a los censores de esta causa un esfuerzo prolongado, ya porque con lo dicho en la primera parte de este tratado le será fácil constatar a cualquier teólogo docto que actúe como censor cuánta falsedad contienen sus siguientes afirmaciones.

Catorce diversas afirmaciones de Molina

1.—*Primera afirmación de Molina.* «Puede suceder que, en virtud de un esfuerzo y de un influjo desigual del libre arbitrio, y tras la concesión de Dios a dos hombres de un auxilio igual de la gracia adyuvante, uno de ellos obre de manera más intensa y se disponga mejor para lograr la gracia justificante que el otro; y puede suceder también que, habiéndoles conferido Dios auxilios desiguales, obren de igual modo; o, a veces, también puede suceder que uno obre mejor que el otro, a pesar de haber recibido un auxilio menor.» Esto enseña Molina en su *Concordia*, pág. 225, § *Illud praeterea.* Y la razón que aduce es que, como el libre arbitrio influye libremente y de manera eficiente junto con el auxilio de Dios sobre el acto por el cual se dispone para alcanzar la justificación, por ello un hombre puede, en virtud de su libertad, influir con un mayor o menor esfuerzo que el de otro hombre, ya sean iguales los auxilios de Dios que reciben, ya sean desiguales.

2.—*Segunda afirmación de Molina.* «Si hay que hablar con el máximo rigor... no se debe afirmar de manera absoluta que, habiendo recibido iguales auxilios, un hombre se convierte y otro no se convierte, salvo que se añada y se hable de la gracia previniente;... igualmente, tampoco se debe afirmar que uno de

ellos, en virtud tan sólo de su libertad, se convierte y el otro no, porque, aunque esta conversión se produzca a causa del libre arbitrio en virtud tan sólo de su libertad, sin embargo, no se produce en virtud tan sólo de su libertad, sino por la cooperación simultánea del auxilio de la gracia previniente, de cuyo influjo se sigue la gracia cooperante.» Así habla Molina en la pág. 240 y lo mismo enseña en la pág. 30.

3.—*Tercera afirmación.* «La llamada interior de Dios y los auxilios de la gracia previniente dependen sobremanera del libre arbitrio.» Así habla en la pág. 41.

4.—*Cuarta afirmación.* Los primeros padres en su estado de inocencia no necesitaron un auxilio particular sobreañadido, para evitar los pecados mortales y perseverar en la gracia, sino que, durante cierto tiempo, pudieron mantenerse alejados de todo pecado, tanto venial como mortal. «Por tanto, como en Adán no había debilidad, ni indigencia, ni rebeldía, ciertamente, de ello se seguía que, con el auxilio común de Dios, podía obrar y merecer su salvación y la vida eterna.» Esto enseña en las págs. 17 y 18; y cita a Domingo de Soto en apoyo de su doctrina y a San Agustín, *Hypognosticon*, lib. 3.

5.—*Quinta afirmación.* El concurso sobrenatural de Dios, tal como es de por sí, no difiere del concurso con el que Dios concurre a los efectos puramente naturales; y no creo que los actos sobrenaturales lo sean por aquel concurso, así como tampoco lo son por el influjo del libre arbitrio, sino que solamente son sobrenaturales por el influjo de Dios a través de la gracia previniente. Esto enseña en la pág. 226, § *Quod si quis dicat.* Y, consecuentemente, dice en la pág. 227: «Por lo cual, únicamente con el concurso general de Dios, pienso que, una vez adquiridos los hábitos sobrenaturales infusos de fe, esperanza y caridad, el libre arbitrio puede elegir uno u otro acto de fe, de esperanza y de caridad, porque estos actos son sobrenaturales en virtud del concurso de los hábitos sobrenaturales. Del mismo modo, creo que el intelecto, una vez inundado por la luz de la gloria, puede producir la visión beatífica únicamente con el concurso general de Dios».

6.—*Sexta afirmación.* En la que enseña que la libertad de arbitrio resulta eliminada, si se sostiene que todo ha coexistido ya en la eternidad antes de su existencia en el tiempo, pág. 302.

7.—*Séptima afirmación.* Cristo, con su pasión y su obediencia hasta la muerte, no hizo méritos por la substancia de este acto, sino tan sólo por su intensificación. Esto enseña Molina o, a veces, se colige de su doctrina.

8.—*Octava afirmación.* El libre arbitrio del hombre no va a cooperar porque Dios haya previsto que vaya a cooperar, sino que, como va a cooperar, por ello, Dios ha previsto que cooperará. Así habla Molina en las págs. 322-325, y ya lo había adelantado en las págs. 13 y 14. Y sigue diciendo. Porque si no se admite la

conclusión precedente, no podemos conciliar el libre arbitrio con la ciencia de Dios, ni defender de qué manera sea el pecado verdaderamente pecado y justamente lo castigue Dios, ni salvar que nuestras buenas obras sean meritorias; y los doctores de España que mantienen lo contrario, suprimen el libre arbitrio y hacen de él, al igual que Lutero, una simple palabra.

9.—*Novena afirmación.* «El concurso general de Dios es indiferente... y según la diversidad de influjo de la causa segunda, se sigue antes una acción de un tipo que de otro... o la volición del objeto honesto antes que la del vergonzoso». Esto enseña en la pág. 194; y en la pág. 200 dice: «Con el mismo concurso de Dios... con el que se produce un acto de género natural, se puede producir un acto de virtud moralmente bueno o el acto del vicio, es decir, del pecado; o incluso, a veces, no se requiere ni otro concurso de Dios, ni un concurso mayor, para que se produzca un acto de virtud moralmente bueno o para que se produzca el acto del vicio, esto es, del pecado». Repite esto en la pág. 207.

10.—*Décima afirmación.* «Que Dios vaya a entregar a alguien a Cristo, depende de esto, a saber, que ese hombre, por medio de su libertad, vaya a cooperar.» Esto dice en la pág. 57, y en la pág. 58 se inventa que el antecedente de esta consecuencia —el Padre eterno ha entregado a alguien a Cristo: por tanto, accede a Cristo— no suprime la libertad del adulto en lo relativo al consecuente, porque al igual que el consecuente depende del libre influjo del adulto en el acto de creer, así también el antecedente depende del mismo libre influjo futuro, previsto por Dios desde la altitud de su intelecto.

11.—*Undécima afirmación.* «El orden de causas y de medios que la providencia divina ha establecido, no acarrea en absoluto ninguna necesidad de consecuente, ni de consecuencia, para el libre arbitrio.» Esto enseña en la pág. 371, y en la pág. 372 infiere: «No todo orden de la providencia divina es seguro, inmóvil e indisoluble respecto a la ejecución del efecto».

12.—*Duodécima afirmación.* «No parece necesario admitir que la providencia divina dirija todos los efectos fortuitos. Por esta razón, es evidente que no es necesario sostener que la muerte de alguien que, queriendo nadar, contrariamente a su intención, se ahogó, haya sido dirigida y querida por Dios, sino tan sólo permitida.» Esto aparece en la pág. 375, § *Circa effectus*. Y en la pág. 381 enseña que las muertes de aquellos a quienes, sin esperarlo, asesinan unos bandidos y los ahogamientos de otros en ríos y efectos similares a éstos... no son dirigidos por la providencia divina, ni Dios prepara el nexo de las causas por las que todos estos efectos tienen lugar.

13.—*Decimotercera afirmación.* Dios no predestinó a la Santísima Virgen, ni a los apóstoles, ni a todos los demás que fueron confirmados en la gracia, sin preconocer el buen uso futuro que iban a hacer de su libre arbitrio. Esto enseña en la pág. 408 de la *Concordia* y en sus *Commentaria in primam divi Thomae*

partem, q. 14, a. 13, d. 16, m. 4, y en la solución *ad quintum, sextum et septimum*, y en la q. 23, a. 1, m. 3.

14.—*Decimocuarta afirmación*. «Cuandoquiera que nuestro libre arbitrio, en virtud de sus fuerzas naturales, intenta o está presto a intentar todo aquello de lo que es capaz por sí mismo, tanto respecto a aquello que, en relación a la fe, debe aprenderse y abrazarse, como respecto al dolor de los pecados y a la justificación, con seguridad Dios nos confiere la gracia previniente o los auxilios para que obremos tal como es necesario para alcanzar la salvación, pero no, ciertamente, porque con este intento nos hayamos hecho dignos de tales auxilios y por alguna razón los hayamos merecido, sino que Cristo los habría obtenido para nosotros por sus méritos. Y entre las leyes que tanto el propio Cristo como el Padre eterno legislaron acerca de los auxilios y de los dones que Cristo, gracias a sus méritos, nos confirió, una de ellas... fue que, cuantas veces intentemos, en virtud de nuestras fuerzas naturales, hacer lo que en nosotros está, los auxilios de la gracia estarán a nuestro alcance, con lo que también, tal como es necesario para la salvación, conseguiremos que, por esta razón, mientras estemos en camino, nuestra salvación siempre esté puesta en la mano de nuestro libre arbitrio.»

Así habla Molina en su *Concordia,* d. 10, pág. 44, q. 14. Podríamos añadir otras muchas afirmaciones de Molina condenables; pero este tratado sería infinito, si mencionásemos e impugnásemos todo lo que dice Molina merecedor de censura. Pues todo el libro de la *Concordia* está lleno por doquier de las nuevas doctrinas que Molina ofrece en su intento principal de introducir una nueva concordia. Pero si triunfamos en nuestra refutación de las afirmaciones citadas, las restantes no sólo parecerán recusadas, sino que serán poco nocivas.

Pasemos ya a la refutación de cada una de las afirmaciones de este primer capítulo.

Capítulo segundo
En el que se refutan las afirmaciones mencionadas

1. Sobre la *primera afirmación* casi nada nuevo podemos decir más allá de lo que dijimos en la primera parte de este tratado, en la que refutamos las cuatro primeras afirmaciones capitales, pues Molina se expresa de manera coherente en esta primera afirmación. Pues si ningún auxilio de Dios es eficaz de por sí, tal como viene de Él, sino que es el propio libre arbitrio, por su libertad natural e innata, el que se aplica a obrar con estos auxilios, no nos debe sorprender que Molina sostenga que un libre arbitrio, en virtud de las fuerzas de su naturaleza —aunque haya recibido un auxilio menor que el que ha recibido otro hombre—, se esfuerce más, obre más intensamente, se disponga mejor para la salvación y reciba mayor gracia justificante que el otro, que, a pesar de haber recibido mayores auxilios, se ha esforzado menos. En efecto, consecuentemente, Molina podrá aducir en su favor este adagio común de los filósofos: Lo que es cierto en términos absolutos, también lo es si se aumentan sus grados[1]. Por tanto, si el libre arbitrio, habiendo recibido el auxilio sobrenatural, hace que éste se vuelva eficaz, gracias a su libertad innata y al esfuerzo realizado en virtud de sus propias fuerzas, consecuentemente de aquí se sigue que si el libre arbitrio se esforzase más en virtud de sus propias fuerzas, lograría con este auxilio un acto más intenso; del mismo modo, cuanto mayor fuese el esfuerzo que un soldado, con una misma espada, realizara, tanto más violento sería el golpe que lograse.

Sin embargo, el gran absurdo que comporta esta proposición, aparece de modo más evidente que las dificultades que presentan sus primeras afirmaciones capitales. Pues, al defender éstas, nuestros adversarios procedían con cierta cautela, sosteniendo que quien se convierte posee un auxilio mayor de la gracia cooperante, aunque no de la gracia previniente. Anteriormente mostramos ya que esta respuesta es inane. Pero ahora, en la presente afirmación, ni siquiera pueden

(1) Aquí seguimos la traducción que nos propone Vidal Peña. En realidad, el texto dice: *Sicut se habet simpliciter ad simpliciter, ita magis ad magis*. Es decir, aunque el auxilio sea todo lo mayor que se quiera, si no es eficaz para que el efecto tenga lugar, éste no se producirá, salvo que la verdadera causa eficiente esté presente. Por ello, el efecto no dependerá de que el auxilio sea mayor o menor —pues está claro que el auxilio no es eficaz—, sino de que el libre arbitrio aplique un mayor o menor esfuerzo.

ofrecer tal excusa. Pues en esta afirmación se habla de la mejor disposición a la gracia justificante, siendo evidente que esta disposición tiene lugar simultáneamente a la infusión de la gracia. Por tanto, según esta afirmación, en el momento de la justificación, cuando realmente obra Dios con el libre arbitrio, sin un auxilio mayor de la gracia que opera con el libre arbitrio, un hombre se vuelve más justo que otro que se esfuerza menos; por ello, Molina atribuye una mayor santidad al que más se esfuerza con su libre arbitrio en virtud únicamente de sus fuerzas naturales. Y la razón que ofrece demuestra esto que decimos. Los humildes censores fácilmente juzgarán si esta doctrina es deudora de la humildad cristiana o más bien de la soberbia luciferina.

2. Ciertamente, San Bernardo, en sus *Sermones in Cantica*, serm. 67, piensa de manera muy diferente, cuando dice: «Tiemblo ante todo lo que es mío, para ser mío; salvo que tal vez sea más mío lo que hace que yo sea mío, a saber, la gracia de Dios que me justifica». Así habla San Bernardo[2]. Pero Molina, para ser suyo, no tiembla ante lo que es suyo, sino que lo abraza y se gloría en ello y no en la propia gracia de Dios; pues dice: yo, por un mayor esfuerzo en virtud de mi libertad innata, me santifico más con un auxilio menor y me dispongo de mejor manera a hacerme más santo de lo que el auxilio divino de por sí me dispone. Pero el humilde Bernardo dice: «para ser mío»; esto es, para estar libre de pecado a través de la redención debida a Cristo, tiemblo ante cualquier cosa mía propia, que me hace prisionero y no me permite evadirme, ni me permite hacerme más santo de lo que me permite la gracia de Dios más vigorosa que mis propias fuerzas hayan recibido. Y por esta razón dice: «salvo que tal vez sea más mío lo que hace que yo sea mío, a saber, la gracia de Dios que me justifica». Pues San Bernardo hace uso de aquella figura según la cual algo se califica a partir de alguno de los efectos que provoca; así, por ejemplo, se llama pálida a la muerte y tristes a los cipreses. Por tanto, habló así: *salvo que tal vez sea más mío lo que hace que yo sea mío, a saber, la gracia de Dios que me justifica*.

3. Además, cuando San Pablo dijo: «He trabajado más que todos ellos» (*Primera epístola a los corintios* 15, 10), no añadió: «porque yo me he esforzado, gracias a mis propias fuerzas, más que los demás apóstoles»; sino que dijo: «no gracias a mis fuerzas, sino en virtud de la gracia de Dios conmigo»; esto es lo mismo que decir: yo, ciertamente, trabajé más que todos ellos, pero no, en efecto, gracias a mis propias fuerzas, sino en virtud de la propia gracia de Dios, que me hizo trabajar más que todos ellos. Pero Molina con su doctrina hace al hombre soberbio hasta tal punto que pueda pensar que le está permitido gloriarse así: trabajé más que otro, me esforcé más que otro y me dispuse de mejor manera para una santidad mayor, no porque la propia gracia de Dios hubiese realizado mi esfuerzo, sino porque, gracias a mis fuerzas, haciendo uso de una gracia menor que la recibida por otro, por mí mismo alcancé una mayor santidad.

Igualmente, en la *Epístola a los efesios* 4, 7, San Pablo dice: «A cada uno de nosotros le ha sido concedida la gracia según la medida de los dones de Cristo»;

(2) SAN BERNARDO, *Sermones in Cantica*, serm. 67, n. 10. MIGNE, *P. L.*, 183, 1107.

aquí San Pablo atribuye mayor cantidad de gracia a un mayor don de Dios y no a un mayor esfuerzo de la voluntad por su libertad innata.

Finalmente, esta afirmación hace desaparecer la cruz de Cristo, esto es, los méritos de Cristo crucificado. Pues si la mayor santidad que alguien alcanza por haberse esforzado más, no se atribuye a la ayuda de la gracia divina, sino al mayor esfuerzo del libre arbitrio, de aquí se sigue que no se debe a Cristo esta mayor santidad. Esta consecuencia se prueba de la siguiente manera. No se debe a Cristo una mayor disposición a esta santidad en cuanto es mayor, puesto que Molina únicamente atribuye esta mayor disposición al libre arbitrio por su libertad innata. Está claro, por otra parte, que Cristo no otorgó a los hombres, gracias a sus méritos, el libre arbitrio, porque esta es una propiedad natural que la disposición del hombre tiene por naturaleza.

Lo que hemos dicho hasta aquí ya es suficiente como censura de la primera afirmación; consideramos, ciertamente, que esta primera afirmación no es menos errónea que las cuatro afirmaciones capitales de Molina.

4. Hemos ofrecido la *segunda afirmación* de Molina para mostrar que no hay excusa posible, a pesar de lo que pretende con ella, de su error. Ciertamente, Molina había dicho en las primeras cuatro afirmaciones, las más importantes, que presentamos en la primera parte de este tratado para proceder a su refutación, en efecto, había dicho que sólo por la libertad innata, con un auxilio igual o incluso con uno menor, puede suceder que un hombre se convierta y otro no se convierta. Pero posteriormente, dándose cuenta de que este modo de hablar sonaba mal, quiso evitar la censura y dijo lo que contiene esta segunda afirmación, a saber: «Si hay que hablar con el máximo rigor...»; pensando que iba a ocultar en tinieblas nuestros ojos, de tal modo que no nos diésemos cuenta de su engaño. Pues ahora sostiene en su segunda afirmación que la expresión «en virtud tan sólo de su libertad», hablando con rigor, no excluye los auxilios de la gracia previniente y cooperante. Incluso sostiene que habla con el máximo rigor. Pero, ciertamente, hasta el momento no ha habido ningún censor tan estricto con Molina que haya entendido que la palabra «sólo» excluye los auxilios sobrenaturales previnientes y los concomitantes, a través de los cuales Dios obra simultáneamente con el libre arbitrio. Ahora bien, si fuese menester hablar con el máximo rigor, Molina se convencería claramente de que su doctrina es pelagiana. Nosotros, por nuestra parte, cuando presentamos la censura de aquellas cuatro primeras y principales afirmaciones de Molina, no hablamos con el máximo rigor con el que él mismo se explica en su segunda afirmación, sino que hablamos con otro máximo rigor, a saber, según el contexto de su discurso y de su intención. Pues Molina sostiene que toda la razón de que un hombre se convierta y otro no, únicamente debe atribuirse a la libertad. En efecto, no atribuye la razón al propio auxilio, ni a un mayor o menor auxilio de la gracia previniente, sino que tan sólo hace recaer la razón en la libertad.

5. De nuevo, Molina no se excusa suficientemente, hablando con ese máximo rigor, de defender que quien se convierte hace que el auxilio de la gracia obre

simultáneamente con el libre arbitrio. Pues si el auxilio de la gracia concomitante no es de por sí, tal como viene de Dios, eficaz para la conversión, sino que es indiferente y determinable por el propio libre arbitrio, se verificará, hablando con el máximo rigor, que toda la razón por la que un hombre que se convierte se distingue de otro que no se convierte, tan sólo se debe a la libertad de su arbitrio. Esto lo probamos de la siguiente manera. Porque, según Molina, el libre arbitrio de por sí puede, por su libertad innata, hacer que el auxilio de la gracia previniente se vuelva concomitante y acompañe al libre arbitrio. Y, por ello, como Molina elimina la eficacia de todo auxilio divino, tal como viene de Dios y de su voluntad y decreto, es necesario, hablando con el máximo rigor, que tan sólo por su libertad un hombre se distinga de otro. Puesto que el propio Dios, por su libertad divina, no distingue a uno de otro, ni decide, por su parte, dar el auxilio concomitante a uno antes que a otro, sino que es el hombre quien, por medio de su propio uso del libre arbitrio, presabido por Dios, pero no, sin embargo, proveído por Él, obtiene el auxilio concomitante, tal como expone Molina en la octava afirmación que refutamos en la primera parte de este tratado, capítulo 26, conclusión 4. Por tanto, Molina está convencido de que, hablando con el máximo rigor, no es necesario excluir los auxilios de esta naturaleza, de los que habla en esta segunda afirmación; por esta razón, no se excusa del error del que le acusamos, porque, hablando con el máximo rigor, excluye totalmente la eficacia de todo auxilio especial con el que Dios, gracias a su buena voluntad, distingue a un hombre de otro, haciendo eficazmente que uno se convierta o se disponga de mejor manera a creer libremente, a tener esperanzas, a amar, a sufrir y a proponerse obedecer a Dios en todo.

Pero, en verdad, Molina niega constantemente que haya un auxilio de la gracia previniente que simultáneamente sea concomitante y acompañe a la libre operación con la que el hombre se convierte, ya que considera que toda prevención de la gracia tiene lugar antes del instante de la justificación; por otra parte, tan sólo atribuye a los auxilios divinos una concomitancia en el momento de la justificación. Pero ya en la primera parte de este tratado mostramos, en el capítulo 8, siguiendo los cánones del concilio arausicano y del coloniense, que también el auxilio concomitante es previniente al concurso del libre arbitrio y eficaz. De aquí argumentamos: El auxilio actual de Dios con el que el pecador resurge y recobra en acto sus fuerzas y que se le confiere en el instante de la justificación, es el auxilio especial de la gracia previniente, tal como define el concilio coloniense. Pero este auxilio lo tiene aquel que se convierte y no otro. Por tanto, aquel que se convierte siempre recibe un auxilio mayor de la gracia previniente para que su libre arbitrio coopere con Dios, *que produce en nosotros el querer y el obrar.*

Capítulo tercero

En el que se refutan la tercera, la cuarta y la quinta afirmación de Molina

1. *La tercera afirmación* de Molina suena igual que las precedentes; y cuando dice que los auxilios interiores de la gracia previniente dependen sobremanera del libre arbitrio, pretende negar que algún auxilio sea eficaz de por sí, aunque aporte consigo, tal como viene de Dios, cierta suficiencia indiferente, pero sólo determinable por la libertad innata. Esta afirmación no necesita, en este sentido, otra censura que la que ya ofrecimos contra sus cuatro afirmaciones principales. Ahora bien, si Molina quiere decir que el auxilio de la gracia previniente depende del libre arbitrio considerado como sujeto y principio natural de la vitalidad de la acción libre, ningún teólogo dudará que todo auxilio de Dios dependa de la potencia que lo recibe, que, al mismo tiempo, gracias a este auxilio, poseerá vitalidad en cuanto substancia del acto vital, al igual que la luz de la gloria depende del intelecto creado en cuanto substancia de la vitalidad. Ahora bien, nosotros sostenemos que el auxilio eficaz de por sí, tal como viene de Dios, no suprime esta dependencia. Por el contrario, su eficacia se ejerce de tal manera, en la medida en que proviene de Dios, que eficazmente eleva el libre arbitrio, para que consienta con Dios; y no sucede lo contrario, como pretende Molina, esto es, que el libre arbitrio eleve el propio auxilio y lo haga de tal modo eficaz que Dios mismo consienta con el hombre y acompañe a la acción libre tanto tiempo como el propio hombre, por su libertad innata, quiera. Pero nosotros mantenemos piadosamente lo contrario, a saber, el libre arbitrio consentirá y cooperará con Dios, que obra a través de su gracia, tanto tiempo como el propio Dios, por su libre voluntad, haya querido y haya decidido obrar con el propio libre arbitrio. Y de esta manera se verifica que *Dios mismo es quien produce en nosotros el querer y el obrar*, y que Él mismo hace que cumplamos sus mandatos, como se dice en *Ezequiel* 36, 27: «Haré que os conduzcáis según mis preceptos». Sobre esto léase a San Agustín, *De praedestinatione sanctorum*, caps. 10 y 11.

2. La *cuarta afirmación* de Molina pretende responder a cierto canon del concilio arausicano. Es necesario considerar qué sentido quiere dar a sus palabras. Pues afirma que Adán, en su estado de inocencia, recibió de Dios un auxilio

para que pudiese perseverar y, además, gracias a este auxilio, sin añadir ninguno más, habría perseverado, si así lo hubiera querido, pues para perseverar le bastaban los hábitos de la justicia original, de la gracia y de las virtudes teologales.

Por tanto, juzgamos que la cuarta afirmación es, en el sentido mencionado, sobre todo, errónea y contraria a la doctrina de San Agustín y de Santo Tomás y además contradice a los sagrados concilios.

Y, ciertamente, en *De correptione et gratia* se puede ver con claridad en qué gran medida difiere San Agustín de la doctrina de Molina, ya que en el capítulo 11 enseña que hay una gracia con la que se puede perseverar y hacer el bien y otra con la que se persevera y se hace el bien. Santo Tomás cita esta doctrina en la *Suma teológica*, 1. 2, q. 109. Cuán errónea sea la doctrina de Molina, se puede apreciar acudiendo a lo definido en el concilio arausicano, canon 19: «Aunque la naturaleza humana permaneciese en aquella pureza en que fuera creada, sin embargo, de ningún modo la conservaría, salvo que su creador le ayudase. Por esta razón, si no pudo conservar, sin la gracia de Dios, la salud que recibió, ¿cómo podría entonces, sin la gracia de Dios, recuperar lo que perdió?». Así se habló en el concilio[1]. Y estas palabras aparecen expresamente en la *Epistola* 186, hacia el final, de San Agustín[2]. Tanto estimaba el concilio la autoridad de San Agustín en este misterio que se dignó a introducir literalmente sus palabras en sus cánones. Así pues, nosotros consideramos que el concilio pretende definir que, incluso supuesta la justicia original que Adán habría recibido, también necesitaba la ayuda de la gracia de Dios para perseverar en aquella pureza en que fuera creado. Por tanto, contra esta definición Molina afirma que, por medio de la gracia que recibió, Adán habría perseverado de hecho, sin otra ayuda de la gracia divina, si así lo hubiese querido, en virtud de su libertad.

Ahora bien, Molina responde en el lugar citado que el concilio tan sólo pretende definir que el hombre no persevera únicamente con las fuerzas de su libre arbitrio, sin un nuevo influjo de la gracia y de la justicia original ya recibida con anterioridad. Pues Molina piensa que los hábitos solos son suficientes para influir junto con el libre arbitrio, como queda claro en el lugar mencionado, pág. 19.

Pero cuán falsa sea esta interpretación, es algo evidente, si se consideran las palabras del concilio y el propio contexto del discurso. Pues el concilio define que la ayuda de Dios fue necesaria para que el hombre se conservase en aquella pureza en que fuera creada la naturaleza humana. De aquí infiere el concilio que, sin la gracia de Dios, mucho menos podría recuperar lo que perdió, esto es, sin la ayuda actual y gratuita del propio Dios. Por tanto, por esta ayuda no entiende el concilio los propios hábitos que ya tiene por naturaleza, sino que define que el auxilio de la gracia de Dios también es necesario para conservar la pureza que los hábitos mismos causan formalmente.

Pero Molina dice que si Adán, gracias a su libertad, hubiese querido perseverar por medio de estos hábitos, el auxilio de la gracia de Dios no habría sido sino un influjo procedente de estos hábitos.

---

(1) MANSI 8, 716.
(2) SAN AGUSTÍN, *Epistola* 186, cap. 11. MIGNE, *P. L.*, 33, 830.

Pero, ciertamente, la ayuda para excitar o ejercer los hábitos procedería más de la naturaleza del libre arbitrio que de la gracia de Dios. La razón evidente de esto es que los propios hábitos de la justicia original y de la gracia no son operativos de por sí, sino que el hombre obra mediante los hábitos de las virtudes teologales. Por otra parte, los propios hábitos de las virtudes teologales, aunque de por sí sean operativos, sin embargo, no obran naturalmente el influjo actual dirigido a la operación de la potencia o a la propia potencia, salvo que algo les excite. De otro modo, siempre obrarían. Por tanto, esta excitación de los hábitos, o bien sólo se debe al libre arbitrio con el auxilio general de Dios que conserva al hombre en su ser, o bien se debe al propio Dios, que especialmente excitaría e inspiraría al libre arbitrio para que ejerciese eficazmente los hábitos de las virtudes. Afirmar lo primero resulta expresamente contrario a lo que define el concilio, porque el auxilio general de Dios no es un auxilio de la gracia, sino más bien de la naturaleza que excita a los propios hábitos. Ahora bien, admitir lo segundo supone defender lo que el concilio pretende definir, esto es, el auxilio actual de Dios es necesario para que el hombre quiera hacer uso de los hábitos y que así se mantenga en la gracia recibida o se restablezca del pecado.

Esto se demuestra así: Según la doctrina de Molina, el hombre, gracias a su libre arbitrio, tendría la potestad de perseverar y perseveraría de hecho, si, en virtud de sus propias fuerzas, quisiese hacer uso de los hábitos recibidos; por tanto, no recibiría de la gracia el don de la perseverancia, sino de su naturaleza. La consecuencia es evidente, porque los dones recibidos de la gracia no tendrían de por sí, tal como vienen de Dios, eficacia para que el hombre perseverase, sino que sería el propio hombre, gracias a su libertad, quien llevase a cabo la perseverancia, haciendo uso de los hábitos recibidos, de los que, sin embargo, no haría uso en virtud de la gracia.

3. Además, demostramos nuestra censura por medio del argumento que San Agustín ofrece en *De correptione et gratia*, cap. 12, y en *De natura et gratia*, cap. 48: Porque el don de Dios que tenemos gracias a Cristo es mayor que el que Adán recibió. Pero gracias a Cristo no sólo podemos perseverar, sino que incluso algunos perseveran en acto. Por tanto, perseverar en acto es un don de Dios distinto que poder perseverar. Por tanto, si Adán hubiese perseverado, habría recibido un don mayor de la gracia de Dios para perseverar. De otro modo, ciertamente, los que ahora perseveran no recibirían un don mayor que el de Adán, sino que su perseverancia se debería a las fuerzas naturales de su libre arbitrio. Finalmente, San Agustín, en su *Enchiridion*, cap. 106, dice así: «Aunque sólo se puede hablar de pecado cuando hay libre arbitrio, sin embargo, el libre arbitrio no es suficiente para retener la justicia, salvo que, junto con la participación del bien inmutable, se ofrezca la ayuda divina»[3]. He aquí que, según San Agustín, el libre arbitrio no puede de igual manera recibir la justicia que conservarla. Pues recibirla sólo depende de su libertad, pero, en cambio, para conservarla, necesita la ayuda del bien inmutable; y así se dice en *Oseas* 13, 9: «Tu destrucción ha tenido lugar, Israel; pues solamente en mí estaba tu auxilio».

(3) SAN AGUSTÍN, *Enchiridion*, cap. 106. MIGNE, *P. L.*, 40, 282.

4. Molina cita cierto pasaje de Domingo de Soto, *De natura et gratia*, lib. 3, cap. 4, aunque Soto no defienda la doctrina errónea que Molina presenta en su *Concordia*, pág. 17, § *Communis*, a saber, el hombre puede ejercer los actos de las virtudes teologales tan sólo con el auxilio común de Dios por medio de los dones sobrenaturales de fe, de esperanza y de caridad. Molina ofrece falsamente y sin ningún fundamento el pasaje de Soto, ya que éste, en aquel capítulo, como es manifiesto, no habla de los actos de las virtudes teologales, sino de los actos buenos sólo moralmente, que puede realizar un hombre que no está en gracia. Y dice que si los realiza un hombre que está en gracia, la opinión probable es que, gracias a estos actos buenos moralmente, este hombre se haga merecedor de la vida eterna, pues virtualmente conducen hacia ella y hacia Dios, como fin sobrenatural, precisamente porque proceden de un hombre agraciado. Sin embargo, Soto nunca dice que para el acto de fe, de esperanza y de caridad, no se requiera el auxilio sobrenatural de Dios. Así es como cita Molina a los autores.

De igual modo, en su *Concordia*, pág. 18, cita sin fundamento a San Agustín, *De correptione et gratia*, cap. 10, y el *Hypognosticon*, lib. 3, intentando probar que el libre arbitrio no tiene necesidad, en el estado de inocencia, de otro auxilio sobrenatural. Sin duda, San Agustín no dice nada semejante en dichos lugares, sino que únicamente afirma, como el propio Molina señala, que en aquel estado el hombre tuvo una libertad plenísima y que su perseverancia sólo dependió de su libre arbitrio. Ahora bien, esto no confirma la doctrina de Molina, pues el hombre puede apartarse por sí mismo sin el auxilio especial de Dios; pero, en cambio, para perseverar Adán necesitó el amparo especial de Dios y, para obrar los actos sobrenaturales, necesitó el auxilio sobrenatural sobreañadido a los hábitos. San Agustín no niega esto, precisamente porque afirma que Adán recibió el don de poder perseverar, ya que, hablando en términos absolutos, la siguiente proposición es verdadera: Adán pudo perseverar, porque pudo tener el don de la perseverancia. Esta potencia se fundaba en los dones recibidos y en el conocimiento que tuvo del camino por el que debía perseverar, a saber, subordinarse humildemente a Dios, que le asistía. Pero su no perseverancia se debió a sí mismo, a causa de la defectibilidad de su arbitrio, que no quiso subordinarse a Dios. Por esta razón pecó. Y, por ello, su pecado fue de soberbia, porque no se subordinó a Dios. Pero el presente lugar no es el más propicio para disputar sobre este asunto.

5. Sobre la *quinta afirmación* de Molina, nos asombra cómo un varón filósofo y teólogo puede decir semejantes cosas, indignas de ser proferidas por un varón cristiano y cordato. En efecto, como en el lugar citado anteriormente, § *Quod si quis dicat*, quiere de algún modo arrastrar a Domingo de Soto y a Andrés Vega, a quienes antes había impugnado, hacia su doctrina, dice: «Porque Soto y Vega no entienden otra cosa bajo el nombre de *auxilio particular de la gracia coadyuvante* sino el influjo inmediato de Dios». Y, según Molina, con este influjo Dios concurre con el libre arbitrio y la gracia previniente al acto de creer, de tener esperanzas y de arrepentirse, tal como es necesario para obtener la salvación. Y añade Molina: «Sobre todo, pienso que el concurso sobrenatural, tal como es de por sí, no difiere del concurso con el que Dios concurre a los efectos puramente

naturales; y no creo que los actos sobrenaturales lo sean por aquel concurso, así como tampoco lo son por el influjo del libre arbitrio, sino que solamente son sobrenaturales por el influjo de Dios a través de la gracia previniente». Así habla Molina[4].

Con estas palabras, Molina dice *tres* cosas intolerables, que rebajan violentamente la gracia de Dios y vanamente elevan en exceso la potestad del libre arbitrio. En *primer* lugar, afirma que el auxilio con el que Dios concurre a los actos de creer, de tener esperanzas y de arrepentirse, tal como es de por sí, no difiere de aquel con el que Dios concurre a los efectos puramente naturales. Es cierto que Molina no habla de la identidad que posee el auxilio en el propio Dios, en el que no hay distinción real, ni formal; pues es autor de la gracia y de la naturaleza a través de su única y simplicísima esencia y, por esta razón, su potestad de crear y de justificar es única en sí misma. Así pues, Molina habla del concurso de Dios en cuanto influjo que reciben las criaturas, señalando que el concurso con el que Dios concurre a los efectos puramente naturales es del mismo tipo que el concurso con el que concurre a los efectos sobrenaturales, como son el acto de creer, de tener esperanzas y de arrepentirse, tal como es necesario para alcanzar la salvación. Esta afirmación nos parece no sólo temeraria contra el modo común de pensar de los teólogos, sino también próxima al error, si no es errónea.

6. En primer lugar, lo demostramos así: Porque las inspiraciones del Espíritu Santo con las que Dios concurre con nosotros a los actos mencionados no solamente son auxilios sobrenaturales cuando se infunden los hábitos, sino que también se llaman y son auxilios sobrenaturales cuando, por medio de tal acto, se aumentan la fe, la esperanza y la caridad. Por tanto, no son del mismo tipo que los auxilios con los que Dios concurre a los efectos puramente naturales. El antecedente lo demostramos así: Porque a los auxilios con los que Dios concurre a los efectos puramente naturales no se los llama «inspiraciones del Espíritu Santo». Pero la consecuencia se demuestra así: Porque el concurso que reciben las criaturas para los efectos puramente naturales no excede la razón del orden de la naturaleza. Pero, en cambio, las inspiraciones del Espíritu Santo provienen de la gracia y del don de Dios por encima del orden de la naturaleza. Por tanto, es más que temerario decir que son del mismo tipo.

En segundo lugar, se puede demostrar de manera más eficaz así: Porque la virtud teologal de la esperanza, según la fe católica, se apoya en los auxilios divinos, no sólo en los que han sido entregados, sino también en los que han de entregarse. Por tanto, estos auxilios no son del mismo tipo que los auxilios con los que Dios concurre a las obras puramente naturales, como son las generaciones de los entes corporales y otras acciones naturales o morales, como son: ver, hablar, andar. La consecuencia se prueba de la siguiente manera: Porque la esperanza no se apoya en auxilios de esta naturaleza, que generalmente se entregan a todos en virtud de una ley casi natural establecida por Dios, sino que se apoya en los auxilios que a todos nosotros se nos entregaron gracias a Cristo y a sus méritos;

(4) MOLINA, Luis de, *ibid.*, ed. cit., p. 226.

y también esto es cierto, según la fe. Por tanto, la afirmación de Molina no sólo es temeraria, sino también errónea, porque no recibimos gracias a los méritos de Cristo los auxilios de Dios de orden natural.

Esto se confirma así: Porque la Iglesia frecuentemente pide los auxilios divinos sobrenaturales para poder obrar, por ejemplo, para creer, tener esperanzas y amar, tal como es necesario para alcanzar la salvación; y así se dice en aquella oración: «Señor, te pedimos incrementes nuestra fe, esperanza y caridad»; «tu misericordia presta vaya por delante de nosotros»; y «Dios, ayúdame; apresúrate a ayudarme». Por tanto, los auxilios que pide la Iglesia no son del mismo tipo que los auxilios con los que Dios concurre generalmente a los efectos puramente naturales. Pues en vano y por ignorancia pediría alguien lo que ya tiene y lo que se da a todos; en efecto, sería lo mismo que pedir que mañana salga el sol. Por tanto, con razón juzgamos muy errónea la afirmación de Molina. Es más, casi todos los argumentos que presentamos en la primera parte de este tratado, para demostrar la eficacia de los auxilios de la gracia, confirman nuestra censura. Por lo que no queremos demorarnos en este punto, sino tan sólo advertir cómo el propio Molina se contradice a sí mismo. Así, en su *Concordia*, q. 14, a. 13, d. 12 hacia el final, enseña que el auxilio de Dios no es otra cosa que el propio acto tal como procede de Dios. Por tanto, el propio acto no es algo sobrenatural, puesto que, según Molina, se identifica con un auxilio que es del mismo tipo que el auxilio con el que Dios concurre a los efectos puramente naturales. Sin embargo, ningún teólogo católico osará negar que el acto de fe, de esperanza y de caridad, sea sobrenatural, intrínsecamente y formalmente, en virtud de su objeto. Y, por ello, el auxilio con el que Dios concurre a este acto, no puede ser del mismo tipo que el auxilio con el que Dios concurre a los efectos puramente naturales.

7. De aquí se sigue que es falso lo *segundo* que dice en su quinta afirmación, a saber: Estos actos no son sobrenaturales más por el auxilio de Dios que por el libre arbitrio.

No es menos falso lo que dice en *tercer* lugar, a saber: Estos actos son sobrenaturales tan sólo por los auxilios de la gracia previniente. Y resulta asombroso lo torcidamente que filosofa Molina en este punto; pues tan sólo llama «precedentes» a estos auxilios, porque anteceden en el tiempo al propio acto de fe, de esperanza y de caridad. Por tanto, si sólo por esto fuesen sobrenaturales, se seguiría que no serían sobrenaturales intrínsecamente y formalmente en ellos mismos, según su especie y en virtud de su propio objeto, sino que solamente se les llamaría «sobrenaturales» porque tendrían un inicio extrínseco sobrenatural.

Desconocemos qué teólogo católico pueda no ver que esta doctrina es pelagiana. Pues Pelagio no negaba que el concurso natural de la causa primera fuese necesario para todos nuestros actos, sino que negaba que el auxilio intrínseco sobrenatural fuese necesario para ejercer el acto de fe y de caridad, porque creer, tener esperanzas y amar, dependería de la propia naturaleza del libre arbitrio, con el auxilio general de la causa primera. Además, Pelagio admitía de buen grado que a estos actos les antecedía cierta iluminación divina o cierta inspiración intelectual, tal como se deduce de las palabras de Pelagio que ofrecimos en

la primera parte de este tratado, en el capítulo 4, al citar el *De gratia Christi*, lib. 1, de San Agustín.

Finalmente, ¿cómo puede demostrar Molina lo que dice en la segunda afirmación que hemos presentado en el capítulo 1 de esta segunda parte? A saber: «Si hay que hablar con el máximo rigor, no se debe afirmar de manera absoluta que, habiendo recibido iguales auxilios, un hombre se convierte y otro no se convierte, salvo que se añada y se hable de la gracia previniente». ¿Cómo, preguntamos, puede esgrimir semejante excusa y sostener al mismo tiempo que cualquier otro auxilio, a excepción del auxilio de la gracia previniente, es del mismo tipo que el auxilio general con el que Dios concurre a los actos naturales? Pues tales auxilios no se deben a la gracia; y, sin embargo, hablando con el máximo rigor, se verificará que, según Molina, un hombre se convierte, a pesar de haber recibido un auxilio de la gracia menor que el recibido por otro que no se convierte. Y, de esta manera, el auxilio concomitante a la operación, como dice Molina en su quinta afirmación, no es sobrenatural, ni es un auxilio de la gracia, sino que es del mismo tipo que los auxilios naturales. Por tanto, Molina se contradice a sí mismo en la segunda afirmación y en la quinta.

Capítulo cuarto
En el que se refutan la sexta, la séptima, la octava, la novena y la décima afirmación de Molina

1. La *sexta afirmación* de Molina muestra una ignorancia supina acerca de la naturaleza de la eternidad. Pues Molina piensa que como mantenemos, al igual que Boecio y Santo Tomás, que todas las cosas —tanto futuras, como presentes, como pretéritas— coexisten en la eternidad, entonces es necesario que, hablando en términos absolutos, existan en la eternidad más allá de sus causas, aunque ni Boecio ni Santo Tomás lo entendieran así. Pero la verdadera comprensión de este punto aparece en los intérpretes de la *Suma teológica*, 1, q. 10, quienes, acerca de la eternidad, explican lo siguiente, a saber, la propia eternidad, que es la dimensión de la operación y de la ciencia divina, abarca cualquier otra dimensión inferior. Y, por esta razón, nada se puede conocer en el tiempo que no sea conocido de manera eminentísima en la propia eternidad por el conocimiento divino. Por tanto, como sostenemos que Dios conoce y ve todos los futuros contingentes en su eternidad y que los propios actos futuros, en cuanto van a acontecer, ya han sido vistos más allá de sus causas por el propio Dios, no entendemos que los actos futuros ya existan sin más, sino como objeto presente de la ciencia divina en cuanto la propia ciencia divina los conoce en la eternidad, que abarca con su infinidad cualquier otra dimensión; y esto es coexistir en la eternidad. Para esto no es necesario que existan sin más, sino que es suficiente que, en toda su magnitud, sean objeto de conocimiento por parte de la visión divina, que conoce en la eternidad.

Además, para que se diga de algo que existe sin más, es necesario que exista de hecho más allá de su causa y que su propia dimensión se conozca. Por lo cual, pensamos que está cercano al error, si no es erróneo, mantener que se suprime la libertad, si se afirma, según el modo explicado, que todo coexiste en la eternidad para la visión divina. Y esto lo probamos de la siguiente manera: Porque los Santos Padres afirman el antecedente, que se basa en las Sagradas Escrituras y lo admite la doctrina común de los teólogos. Por tanto, a partir de este antecedente no se puede seguir nada contra la fe, como afirmar que este antecedente destruye la libertad, según infiere Molina, porque dice no poder entender cómo, con esta coexistencia de las cosas en la eternidad, se mantiene la contingencia de éstas y el libre arbitrio.

Ahora sería en exceso prolijo, aunque fácil para nosotros, probar que este antecedente se basa en las Sagradas Escrituras y en la doctrina de los Santos Padres. Sea suficiente, por ejemplo, el testimonio de *Job* 14, 5: «El número de sus meses te es sabido». Y de la *Epístola a los romanos* 4, 7: «*Te he hecho padre de muchos pueblos...* ante Dios, que llama a las cosas que no son para que sean»; esto es, Abraham ya era ante Dios padre de muchos pueblos, puesto que, ciertamente, así iba a suceder en la dimensión propia del tiempo futuro. Y en este mismo sentido hablan San Ambrosio y Santo Tomás, que lo hace claramente en su tercera lectura.

Léase a San Hilario, *De Trinitate*, lib. 12, donde dice: «Todo lo que existe, siempre ha existido con Dios; y, aunque haya sido creado, sin embargo, nunca ha sido nuevo para la fuerza de Dios o para su potestad. Y testigo de esto es el profeta Isaías, cuando dice: *Dios, tú has hecho cuanto va a acontecer* (*Isaías* 45, 11). Aunque, para que tenga lugar, deba ser creado cuanto va a acontecer, sin embargo, en la creación de las cosas nada es nuevo y reciente, pues ya han sido hechas; mientras esperan en el tiempo hasta ser creadas, ya han sido creadas en el poder de la virtud divina y de su presciencia». Así habla San Hilario[1]. Lo mismo dicen San Agustín, *De civitate Dei*, lib. 10, cap. 12, y comentario del *Salmo 49*; San Basilio, comentando a *Isaías* 3; San Jerónimo, comentando la *Epístola a los efesios* 1; San Gregorio Magno, *Moralia in Job*, lib. 9, cap. 35; San Anselmo, *De casu diaboli*, caps. 18 y 21; San Isidoro, *De summo bono*, lib. 2, cap. 6; y Teodoreto, cuestión 37 del comentario al *Génesis*. Por tanto, sin lugar a dudas Dios previó al mortal y futuro Adán, porque todo lo pretérito y lo futuro está presente para Él.

2. Y, ciertamente, de otro modo, la presciencia divina, que es la visión de las cosas futuras contingentes, no podría ser infalible y segura. Así pues, si solamente se conociesen en sus causas próximas, Dios no las vería con su saber intuitivo y su conocimiento no sería seguro. Por tanto, es necesario que se conozcan no sólo las causas contingentes, sino también los efectos que proceden de estas causas y que en alguna ocasión tendrán lugar más allá de éstas.

Pero pasemos por alto esta sutil disputa y convengamos con Molina en que, o bien cuando está presente el acto realmente existente del libre arbitrio, se destruye la libertad, por estar presente en acto para Dios y coexistir en la eternidad, o bien, en cambio, no se destruye, como realmente debe afirmarse. De aquí, por tanto, ¿se sigue la consecuencia que infiere Molina, a saber, la libertad de arbitrio se destruye, si se afirma que los actos futuros ya coexisten en la eternidad? Pues aunque los actos ya hayan sido determinados también más allá de sus causas, no por este motivo pierden la propiedad que reciben de las propias causas; de la misma manera, también ahora el diablo peca libremente, pues todavía posee la capacidad de elección que desde el principio poseyó en virtud de su libre arbitrio. Así pues, yerra Molina, tanto en la materia, como en la forma, al desear eximir al libre arbitrio humano no sólo de la predefinición divina, sino también de la presciencia divina, o cuando menos de la perfección de esta pres-

(1) SAN HILARIO, *De trinitate*, lib. 12, n. 39. MIGNE, *P. L.*, 10, 457.

ciencia, a pesar de que para ella, como conoce desde la eternidad, estén presentísimos todos los hechos que van a acaecer.

Pero no se destruye por esta razón la contingencia y la libertad de la criatura, como se dijo en el concilio coloniense, en su *Enchiridion christianae institutionis*, en el tratado sobre el sacramento de la penitencia, página 207, donde se dice así: «Aunque Dios presupiera que el hombre iba a caer, no, empero, a causa de esta presciencia, habría arrebatado al hombre natural el don que le concedió al crearlo, ni lo habría forzado, ni lo habría impulsado a actuar así. Pues Dios prevé y determina los actos contingentes de tal manera que no suprime el modo según el cual ha decidido que el hombre actúe por naturaleza, sino que determina sus acciones tal como se producen». Hasta aquí llega lo que se dijo en el concilio. Y un poco antes había censurado: «a esos que acerca de la presciencia infalible de Dios coligen absurdidades inextricables y, no sin grave peligro para los más débiles, de modo curioso y temerariamente sofistican y disputan de qué manera puedan mantenerse la contingencia de las cosas y la libertad de arbitrio simultáneamente con la presciencia certísima de Dios. Quienes razonan cuerdamente, y no veleidosamente, piensan que el hombre, que es mortal hasta el punto de ser tierra y ceniza, no puede penetrar el abismo de los juicios incomprensibles de Dios. Pues ¿cómo podría comprender los arcanos abstrusísimos del invisible e incomprensible Dios, quien no puede recibir propiamente suficiente fuerza y naturaleza del alma con la que vive, con la que siente y con la que entiende, y así dice Jeremías: *El corazón del hombre es depravado e incapaz de comprender*? Por tanto, no hay que penetrar los juicios de Dios, sino que hay que adorarlos; no se debe disputar acerca de ellos, sino que se debe creer en ellos como justísimos. De otro modo, el escrutador de su grandeza será víctima de su propia fatuidad». Hasta aquí llega lo dicho en el concilio[2]. Ciertamente, no se puede decir nada más apropiado contra Molina y sus seguidores, quienes, como dicen no entender lo que es misterioso e incomprensible, niegan que sea certísimo.

3. La *séptima afirmación* no la hemos encontrado por vez primera en la *Concordia* de Molina, sino que también los defensores de esta doctrina, hablando de manera coherente, la sostienen de igual modo e incluso ya en la Universidad de Salamanca, hace unos catorce años, fue defendida públicamente en las escuelas. Y, ciertamente, de manera necesaria su consecuencia se sigue de la doctrina de Molina. Pues si, para ejercer la libertad de arbitrio, es necesario que, puestos todos los requisitos para la acción libre y estando éstos presentes, simultáneamente deba verificarse en sentido compuesto que el libre arbitrio pueda no obrar, se colige fácilmente que nuestro Señor Jesucristo no obedeció libremente el precepto de morir y de sufrir. Y esto se demuestra de la siguiente manera: Pues, para obedecer, es necesario el precepto; pero supuesto el precepto, era incomposible que Cristo no obedeciese: por tanto, no obedeció libremente. La menor se prueba así: Porque si Cristo no hubiese obedecido, habría pecado, siendo esto imposible. Ahora bien, no nos sería difícil demostrar con variados argumentos cuán falsa y

(2) *Canones concilii provincialis Coloniensis anno 1536 celebrati*, ed. Parisiis 1545, fol. 100.

errónea sea la mencionada afirmación. Sin embargo, como nos afanamos en no alargar excesivamente el presente tratado, remitimos la censura de esta cuestión a lo que ya dijimos en la primera parte, capítulo 14, en el que mostramos hasta qué punto nuestro Señor Jesucristo obedeció libremente hasta su muerte, aunque estando presente aquel precepto, no obedecer fuese incomposible.

4. La *octava afirmación* de Molina podría tolerarse en otro sentido; sin embargo, es intolerable y errónea en el sentido en que la entiende Molina. Así pues, esta afirmación puede tener un doble sentido. Uno es el siguiente: La presciencia divina, considerada de manera absoluta por nosotros, esto es, sin consideración del decreto de la voluntad divina, no se entiende como causa de los actos futuros. De este modo, efectivamente, se puede verificar que algo no ocurre porque Dios presepa que va a ocurrir. Sin duda, Dios presupo el pecado de nuestro primer padre, al igual que sus buenas obras y su arrepentimiento, y, sin embargo, Adán no pecó porque Dios presupiera que iba a pecar. Así también, cuando consideramos la ciencia de Dios de los futuros contingentes únicamente en su intuitividad, no decimos que sea causa de las cosas, sino que más bien entendemos que las cosas están presentes en la eternidad, que es la dimensión de la ciencia divina. Pues la distinción de la ciencia divina, con respecto a las criaturas, en ciencia de simple inteligencia y ciencia de visión, no se toma de Dios, sino de las propias cosas, que, en cuanto objeto de la ciencia divina, son únicamente posibles o bien existen en tiempo pretérito, presente o futuro. Y, de este modo, como la eternidad abarca todo tiempo y en ella Dios conoce eminentemente en su presencialidad cualquier cosa cognoscible en el tiempo, por esta razón se dice que las cosas futuras coexisten con respecto a la eternidad y aparecen como presentes para la ciencia divina en la dimensión de la propia ciencia. Y, ciertamente, sobre este punto no debe haber disparidad alguna de pareceres entre teólogos, sobre todo entre aquellos que dicen ser tomistas. Así pues, admitimos con Molina que la presciencia divina, considerada tan sólo según su naturaleza de presciencia, no acarrea la causalidad de los actos futuros, sino solamente el conocimiento de lo que realmente va a suceder.

Pero la segunda parte de esta afirmación —a saber, como el libre arbitrio va a cooperar, por esta razón Dios ha presabido que va a cooperar— es intolerable, porque atribuye la causa de la presciencia divina a la criatura, aunque, sin embargo, la causa o razón de esta presciencia no deba buscarse exteriormente a Dios. Sobre esta cuestión bastará lo que dijimos en la primera parte de este tratado, capítulos 15 y 16, en los que mostramos que la infalibilidad de la presciencia divina nunca se debe a algo extrínseco, sino que se debe a la inmutabilidad de la voluntad divina que quiere hacer algo o permitirlo.

Finalmente, es un error sostener que no se pueda conciliar el libre arbitrio con la presciencia de Dios, ni que el pecado sea verdaderamente pecado, si negamos el siguiente enunciado causal: Porque el libre arbitrio va a obrar de una manera o de otra, por esta razón Dios ha presabido que va a obrar de esa o de otra manera. Porque al igual que, conforme a la fe, no hay causa de la voluntad divina, de igual manera, la causa o razón de la ciencia divina no debe buscarse exteriormente a

Dios. De otro modo, la presciencia divina podría ser falible, si exteriormente a Dios tuviera su fundamento —que sería defectible— y la verdad de su conocimiento dependiese de nuestro libre arbitrio. Pero sobre este punto bastará lo que dijimos en la primera parte de este tratado.

Además, Molina ultraja a los doctores de España que nos oponemos a su doctrina, pues dice que suprimimos el libre arbitrio y que, al igual que Lutero, lo vaciamos de contenido. Pero nosotros nos compadecemos de su ignorancia, que lo lleva a aprobar la misma consecuencia que infiere Lutero, al no entender, a pesar de Santo Tomás, San Agustín y otros Padres que ya hemos citado, de qué otra manera pueda salvarse la concordia del libre arbitrio con la predestinación y la presciencia divina, salvo arrebatando algo de su perfección a los atributos divinos, para exaltar el libre arbitrio, de tal modo que así se gloríe en sí mismo, gracias a aquello que no habría recibido de Dios, ni del decreto de su voluntad. No nos sorprende que Molina haga recaer la razón de la presciencia divina en el libre arbitrio, puesto que ya hizo lo mismo con respecto a la predestinación divina. Pero esta disputa hastiará al lector, si nos demoramos en ella más tiempo.

5. Sobre la *novena afirmación* remitimos nuestra censura a lo que ya dijimos sobre la causalidad eficaz del influjo divino —tanto respecto a los actos naturales, como sobrenaturales— en la primera parte de este tratado, censuras 3, 4 y 7 de sus afirmaciones principales; y también nos remitimos a lo dicho en la censura de la quinta afirmación presentada en esta segunda parte del tratado, capítulo 3. En efecto, Molina se muestra coherente al defender la exención del libre arbitrio respecto del influjo de la causa primera. Pues sostiene que el libre arbitrio creado, en todas sus acciones, ya sean buenas, ya sean malas, es el único y primero en decidir tal acción. Y, por ello, atribuye al influjo de la causa primera tanta indiferencia que, con el mismo concurso de Dios con el que se produce un acto de género natural, podría producirse el acto de virtud o del vicio, es decir, del pecado. Así pues, según Molina, el concurso de Dios no influye de por sí más sobre el acto bueno que sobre el malo, ni más sobre el acto de virtud que sobre el acto del vicio; y esto, sin duda, suena y es blasfemo. Pero nosotros veneramos y honramos al Dios verdadero *que obra todo,* incluso lo más insignificante, *según el designio de su voluntad, y dispone todo, de un confín al otro del universo, vigorosamente y de manera excelente, e hizo en el cielo y en la tierra todo lo que quiso.* Su causalidad no depende de una voluntad humana determinante, sino que determina todo según la naturaleza de cada causa segunda. Acerca de todo esto ya hablamos bastante en la primera parte de este tratado, capítulo 19 y siguientes, en los que refutamos la doctrina errónea de Molina acerca del influjo de la causa primera sobre las causas segundas.

6. Sobre la *décima afirmación*, véase, en esta segunda parte, nuestra censura contra su tercera afirmación, capítulo 3, porque contiene el mismo error. Véase también lo que dijimos en la primera parte, capítulo 9, y así no será necesaria otra censura contra esta décima afirmación.

Capítulo quinto
Que contiene la censura de las restantes afirmaciones de Molina

1. Dos cosas dice Molina en la *undécima afirmación*. La *primera* es que el orden de causas y de medios que la providencia divina ha establecido, no acarrea una necesidad de consecuencia para el propio libre arbitrio. Esta afirmación es contraria al pensamiento común de los teólogos, pues todos afirman la corrección de la siguiente consecuencia: Dios, cuando quiere que se produzca algún efecto, ordena causas y medios determinados: por tanto, ese efecto se producirá. Puesto que, de otra manera, Dios no sería omnipotente y sería falso lo que reza la Iglesia: «Dios, suplicantes te imploramos alejes todas nuestras faltas y nos concedas todo lo que nos sea de utilidad, pues en tu disposición no falta tu providencia»[1]. San Agustín, por su parte, definió la predestinación, que es parte de la providencia, del mismo modo que enseña Santo Tomás en la *Suma teológica*, 1, q. 23, cuando dice: «Es la preparación de los beneficios de Dios con los que de modo segurísimo se liberan cuantos se liberan»; es decir, cuantos se salvan[2]. Pero como Molina niega que la providencia divina se extienda a las obras del libre arbitrio en singular, sino que, más bien, piensa que a ella tan sólo le corresponde ordenar causas y medios suficientes, pero no, sin embargo, eficaces, por esta razón, niega que de tal orden de causas y de medios se infiera una necesidad de consecuencia, puesto que se destruiría la libertad. Y, por ello, el discurso de Molina es incapaz de salir del atascadero en el que se hunde y, consecuentemente, defiende los errores que hemos mencionado, con los que niega la eficacia del influjo divino sobre las acciones libres y contingentes.

Pero de manera muy diferente reflexionaron los Padres del concilio coloniense, en el lugar citado anteriormente, capítulo 4, en el que responde el concilio a cierta objeción basada en un pasaje de *Hechos de los apóstoles* 1, 16: «Era preciso que se cumpliera la Escritura, en la que el Espíritu Santo, por boca de David, había hablado»; de donde parecía seguirse que Judas, necesariamente y sin libertad,

(1) *Missale romanum*, dom. 7 tras Pentecost.
(2) SAN AGUSTÍN, *De dono perseverantiae*, cap. 14. MIGNE, *P. L.*, 45, 1014.

pecaría. El concilio responde lo siguiente: «Es necesaria esta distinción. Pues la necesidad es doble: hay una necesidad absoluta, a la que llamamos necesidad de consecuente, por la que, por ejemplo, es necesario que el hombre sea animal racional; y hay una necesidad de consecuencia, por la que decimos que sucede necesariamente, no lo que es necesario según su naturaleza, sino lo que necesariamente se sigue por razón de causas precedentes, como, por ejemplo, fue necesario que Cristo sufriera, porque Dios así lo había decidido y porque lo juzgaba sobremanera conveniente». Así hablaron los Padres del concilio[3]. Además, como la objeción se hacía derivar del pecado de Judas, el concilio no atribuyó una necesidad de consecuencia al decreto divino —aunque respecto al sufrimiento de Cristo sí se la atribuyera—, sino que atribuyó una necesidad de consecuencia al hecho de que Dios hubiese previsto que la mala voluntad de Judas iba a ejecutar ese crimen impío. Sin embargo, Molina niega que esta consecuencia sea necesaria, esto es, que del orden de causas y de medios que la providencia divina establece, se siga la operación libre del buen acto. Así pues, juzgamos que la primera parte de la undécima afirmación de Molina es errónea; los fundamentos de nuestra censura pueden verse en la primera parte de este tratado, en los capítulos en los que reprobamos la cuarta afirmación capital de Molina y en los capítulos en los que reprobamos su séptima afirmación capital, en la que habla del modo de causar que Dios tiene con respecto a las causas segundas y a los efectos.

2. Lo *segundo* que sostiene Molina en esta undécima afirmación —a saber: no todo orden de la providencia divina es seguro, inmóvil e indisoluble— merece la misma censura, sobre todo, porque en el mismo lugar, página 372, ataca a Santo Tomás y a Boecio, salvo que, recurriendo a su imaginación, Molina pretenda explicar lo que dicen de tal manera que, cuando afirman que el orden de la providencia divina es seguro, inmóvil e indisoluble en cuanto a la ejecución del efecto, se entienda lo siguiente, esto es, Dios tiene el propósito de ejecutar tal orden, aunque, sin embargo, no exista seguridad alguna sobre la consecución de los efectos, porque dependen del arbitrio creado. Y Molina no duda en considerar contrario a la fe lo opuesto. Así pues, afirmar que la providencia divina se ocupa, de manera segura e infaliblemente, del efecto de la buena elección del libre arbitrio, según Molina, es erróneo en materia de fe.

Pero nosotros juzgamos que lo opuesto, en verdad, es erróneo en materia de fe. Lo cierto, empero, es que el propio Molina asigna la seguridad del efecto que depende del libre arbitrio a la infalibilidad de la presciencia divina, que estaría incorporada al orden de la providencia divina. Pero esto sólo es una excusa que contiene otro error oculto. En efecto, según Molina, como se ve claramente en la octava afirmación que hemos reprobado en el precedente capítulo cuarto, la certeza y la infalibilidad de la presciencia divina no son causa de la certeza del efecto del libre arbitrio, sino que, más bien, Molina afirma: «Porque el libre arbitrio va a obrar así, por ello Dios ha presabido que obrará así». He aquí cómo, si se lee con atención lo que dice Molina, no atribuye ninguna certeza a la presciencia divina. Por lo

(3) *Canones concilii provincialis Coloniensis anno 1536 celebrati*, ed. Parisiis 1545, fol. 100v.

cual, necesariamente, infiere que el efecto depende del libre arbitrio, aunque, en el lugar citado, al final del punto § *Quando ergo*, hable de una necesidad de consecuencia en cuanto a la previsión del efecto del libre arbitrio. Pero, ciertamente, pensando de esta manera, no se puede colegir una necesidad de consecuencia. En verdad, Molina explica que, puesto que el efecto va a tener lugar a causa del libre arbitrio, por esta razón Dios habrá presabido que así va a ocurrir. Por tanto, es lo mismo que hablar desde el principio hasta el final arguyendo: Este efecto tendrá lugar a causa del libre arbitrio, porque si no va a tener lugar porque Dios lo haya proveído, ni porque haya presabido que se va a producir, entonces tendrá lugar a causa del libre arbitrio. Sabemos que Molina, ante semejantes dificultades, se refugia en el santuario que se ha inventado de la ciencia media, que es una pura ficción, como ya demostramos en la primera parte de este tratado, capítulos 16 y 17.

De lo dicho se sigue que es mucho menos tolerable afirmar que la providencia divina se engaña y actúa en balde en algún caso en particular. Pues esto contradice el pasaje de *Sabiduría* 14, 3: «Tu providencia, Padre, gobierna todas las cosas desde el principio»; de esta universalidad nada bueno puede sustraerse. Por tanto, como este gobierno implica la ejecución de la providencia, de aquí se deduce fácilmente que la buena elección del libre arbitrio se ejecuta de manera infalible gracias a la providencia divina. Hasta aquí hemos hablado de la undécima afirmación.

3. A partir de un error es fácil caer en otros. No dudamos en marcar su *duodécima afirmación* con el signo del error o, más bien, de herejía contraria a las Sagradas Escrituras. En primer lugar, vamos a demostrar esto que decimos atendiendo al *Libro primero de los reyes* 22, 34, donde se dice: «Entonces un hombre disparó su arco al azar e hirió al rey de Israel». Y, no obstante, es evidente, por el propio contexto, que el efecto casual que produjo el hombre que disparó su flecha al azar, sin embargo, fue ordenado por Dios para que Ajab fuese muerto precisamente a causa de la viña que, por maldad, había arrebatado a Nabot, y así habló la palabra del Señor por boca de Elías en el lugar citado. E, igualmente, en el *Evangelio* de San Mateo 10, 29, dice el Señor: «¿No se venden dos gorriones por un as? Pues bien, ni uno de ellos caerá a tierra sin el consentimiento de vuestro Padre». Esto es, sin la providencia de Dios, como expone San Jerónimo y la glosa interlineal. Y, sin embargo, suele suceder que el gorrión caiga a tierra casualmente, del mismo modo que el nadador se ahoga en el río. Igualmente, en *Proverbios* 16, 4, se dice: «El Señor obró todo por causa de sí mismo». Pero Dios obra también los efectos que, con respecto al hombre, son casuales. Por tanto, por causa de sí mismo los produce y, por ello, en virtud de su providencia. La consecuencia es evidente, pues es propio de la providencia ordenar medios con vistas a un fin.

Y esto se demuestra así. Porque tanto se extiende la providencia divina, proveyendo positivamente y no permisivamente, cuanto se extiende su causalidad. Pero la causalidad de Dios se extiende a los efectos casuales y fortuitos. Por tanto, también su providencia. Santo Tomás, en la *Suma teológica*, 1, q. 22, a. 2, demuestra la mayor, porque proveer es ordenar algo hacia un fin. Y como Dios actúa a causa de un fin, es necesario que lo que hace lo ordene hacia un fin; por

ello, suya será la providencia de aquello que hace. La menor, por su parte, es cierta según la fe, porque *sin Dios nada tiene lugar*, incluso las desgracias funestas. Por tanto, el ahogamiento del hombre que, mientras nadaba, se ahogó, no fue casual con respecto a la providencia divina, sino que, al igual que Dios proveyó que este hombre nadase, así también proveyó que se ahogase a causa de algún buen fin. Para que, por ejemplo, si este hombre estaba en gracia de Dios, se salvase; o, si estaba en pecado, fuese castigado y así en él brillase el orden de la justicia divina, de la misma manera que resplandeció en aquellos sobre los que cayó la torre de Siloé, tal como se narra en el *Evangelio* de San Lucas 13, 4-5, sobre los cuales Dios insinúa —algo que se deduce claramente de sus palabras— que murieron a causa de sus pecados, cuando dice: «¿Pensáis que eran más culpables que los demás hombres que habitaban Jerusalén? No, os lo aseguro, y si no os convertís, todos pereceréis del mismo modo». Así pues, es necesario afirmar que ni siquiera una hoja de árbol cae sin la providencia divina y sin la causalidad de Dios, porque nada hace que no haya decretado hacer de modo segurísimo desde la eternidad, y así ordena medios eficaces para que todo tenga lugar, según la naturaleza del propio efecto.

Ciertamente, nos asombra cómo se le ha podido ocurrir a Molina la invención de semejante concordia del libre arbitrio con la providencia divina, pues conlleva tanto detrimento de la potestad divina y tan gran perturbación ocasiona a los teólogos que, si decidiesen abrazar esta concordia, tendrían que repudiar u olvidarse de toda la sagrada teología que hasta el momento han aprendido. Que Dios provea un juicio imparcial, en el que la causa de Dios y de Jesucristo prevalezca sobre errores de tal jaez, que algunos intentan introducir en la Iglesia bajo apariencia de piedad.

4. Ahora debemos ofrecer la censura de la *decimotercera afirmación*. Nos sorprende que Molina no haya incluido también a Jesucristo junto con la Santísima Virgen, los apóstoles y todos los demás que han sido confirmados en la gracia, aunque Molina responderá que también nuestro Señor Jesucristo fue predestinado a causa de la previsión del buen uso de su libre arbitrio o, ciertamente, no antes de que Dios presupiera el buen uso de su libre arbitrio; y también nos sorprende que no haya dicho que el alma de Cristo recibiera la gracia habitual, en efecto, de la providencia divina, pero no antes de la previsión del buen uso de su libre arbitrio, que, en virtud de su libertad innata, habría tenido lugar en el instante en el que hubo recibido la gracia habitual. De hecho, Santo Tomás, en la *Suma teológica*, 3, q. 34, a. 2, afirma que, gracias a la disposición de su libre arbitrio, el alma de Cristo recibió la gracia habitual. Por lo cual, consecuentemente, según la doctrina de Molina, la gracia habitual infundida en el alma de Cristo y el auxilio de Dios con el que el libre arbitrio se disponía en mayor medida a obrar, dependían del buen uso que el alma de Cristo, puesta en aquel orden de cosas, iba a hacer del libre arbitrio en virtud de su libertad innata, pero no porque tales auxilios del Espíritu Santo, de por sí y tal como provenían del Espíritu Santo, fuesen eficaces para la disposición del libre arbitrio. Por tanto, o bien Molina debe negar que el alma de Cristo recibiera la gracia habitual a causa de la disposición de su libre arbitrio y según su grado de

disposición, o bien debe admitir la consecuencia. Pero sea cual fuere la respuesta a la pregunta de por qué Dios decidió con su decreto divino conferir tanta gracia infusa al alma de Cristo —esto es, ya sea porque habría presabido que Cristo iba a hacer un esfuerzo tan grande y tan intenso en virtud de su libertad innata, ya sea porque Cristo habría conseguido la gracia habitual a través de la naturaleza de la unión hipostática, sin una libre disposición de su libre arbitrio—, aún así, sea cual fuere la respuesta, como seguramente Molina tendrá algo que objetar, convendrá que regresemos a la Santísima Virgen y veamos qué buen uso habrá presabido Dios del libre arbitrio de la Santa Virgen para que, por ello, la haya predestinado.

Pues la Santísima Virgen fue santificada en el vientre de su madre y recibió tanta gracia como era necesario que recibiera aquella que iba a ser madre de Dios. Sin embargo, no recibió esta gracia en virtud del uso de su libre arbitrio. Y, empero, por medio de esta gracia, que ya nunca le podría faltar, fue predestinada a la beatitud, puesto que ya desde entonces fue confirmada en la gracia. Por tanto, de ninguna manera se puede decir que la Santísima Virgen no fuera predestinada antes de la previsión del buen uso futuro de su libre arbitrio. Pues es evidente que la gracia de la santificación no se debió al buen uso futuro de su libre arbitrio. En efecto, a este buen uso no se debe, ni pudo deberse, la disposición para la gracia de la santificación con que la Santísima Virgen fue desde entonces confirmada. Pero Molina nos objetará que, aunque la Santísima Virgen hubiese sido predestinada a una beatitud sin más por medio de esta gracia, sin embargo, antes de la previsión por parte de Dios del buen uso futuro de su libre arbitrio, no habría sido predestinada a un grado de beatitud tal que le hubiese hecho merecedora de un aumento de la gracia y la gloria.

5. Pero piense lo que piense Molina de la Santísima Virgen, sin embargo, su decimotercera afirmación contiene el mismo error que ya refutamos en la primera parte de este tratado, en el capítulo 23 y en los dos siguientes, en los que ampliamente demostramos que es un error explicar la razón de la predestinación de cualquier predestinado en particular como consecuencia de la previsión del buen uso de su libre arbitrio, que, según Molina, no sería efecto de la predestinación. Y hasta tal punto piensa Molina que es verdad que la predestinación en particular depende del buen uso que, por su libertad innata, hace el hombre de su libre arbitrio, que también lo hace extensivo a la Santísima Virgen, a los apóstoles y a todos los que han sido confirmados en la gracia, aunque, sin embargo, haya una razón particular por la que la doctrina de Molina no debería hacerse extensiva a ellos. Y la razón es que la confirmación en la gracia es un efecto de la predestinación suficiente para alcanzar la vida eterna. Pero, en verdad, Dios no decreta dar la confirmación en la gracia a los predestinados por presaber el buen uso de su libre arbitrio, que, sin embargo, según Molina, no sería efecto de la predestinación. Por tanto, al menos la Santísima Virgen, los apóstoles y todos los que han sido confirmados en la gracia, fueron predestinados antes de la previsión del buen uso de su libre arbitrio. Y así, en verdad, queda demostrado el antecedente. Porque, de otro modo, todos los que hiciesen un buen uso de los auxilios divinos en virtud de su libertad innata, recibirían la confirmación en la gracia; y afirmar esto es herético.

Por ello, Ambrosio Catarino, en *De praedestinatione,* señaló la diferencia que hay entre los predestinados: unos, ciertamente, después de que Dios los hubo predestinado de manera segurísima, no fueron abandonados a la inconstancia de su libre arbitrio, y estos fueron los apóstoles; sin embargo, otros fueron abandonados en sus dubitaciones a la mutabilidad de su libre arbitrio. Pero Molina supone que todos los hombres han sido predestinados en su totalidad, supuesta la presciencia de aquella ciencia media con la que Dios conoce qué haría cada uno, en virtud de su libertad innata, puesto en un orden determinado de cosas; y a aquellos que preconoció que harían un buen uso de sus auxilios hasta la muerte, los predestinó para la gloria. Nosotros, por el contrario, al igual que Santo Tomás, San Agustín y los Santos Padres, no admitimos que el buen uso del libre arbitrio sea el motivo de la predestinación de aquellos que fueron predestinados en particular, sino que, antes bien, afirmamos que todo buen uso del libre arbitrio con el que se hace un buen uso de los auxilios divinos es efecto de la predefinición divina, y en algunos hombres es efecto de la predestinación; y juzgamos que esto, según la fe católica, es verdadero. Pero ya explicamos este punto de manera suficiente en el lugar que hemos citado.

6. Sobre la *decimocuarta afirmación* debemos extendernos necesariamente, porque en ella se sostienen cosas intolerables. Pues Molina parece afirmar *tres* cosas. La *primera*: es ley que cualquiera que hiciere lo que en él está en virtud tan sólo de las fuerzas de su naturaleza, sin prevención alguna de la gracia divina, obtendrá inmediatamente los auxilios previnientes para que con ellos aprenda, se adhiera a la fe y sienta el dolor de los pecados, tal como es necesario para alcanzar la salvación. La *segunda:* nuestro Señor Jesucristo consiguió, gracias a sus méritos, que los hombres recibieran tales auxilios cuandoquiera que, gracias a las fuerzas de su naturaleza, se dispusiesen de tal modo. La *tercera:* nuestro Padre eterno y Cristo establecieron la ley de los auxilios y de los dones, que Cristo nos ofreció gratuitamente, para que, cuantas veces los hombres intentaren, en virtud de sus fuerzas naturales, hacer lo que en ellos está, a su disposición estuviesen los auxilios de la gracia para fortalecer sus fuerzas y actuar de la manera necesaria para alcanzar la salvación.

7. Acerca de lo *primero*, ciertamente, si Molina piensa que la siguiente consecuencia es necesaria —a saber, si alguien hace lo que en él está, en virtud de sus fuerzas naturales, se seguirá infaliblemente la justificación de quien de tal modo se dispone en virtud tan sólo de las fuerzas de su naturaleza—, nosotros, por nuestra parte, juzgamos, como enseña la doctrina común de los teólogos, que esto es un error contrario a la fe católica. Y lo probamos de la siguiente manera: Porque si esto fuese así, se seguiría que el hombre, en virtud de las fuerzas de su naturaleza, se dispondría de manera suficiente para la gracia de la justificación. Y esto se demuestra así: Porque, como esta disposición se considera suficiente, la justificación se seguiría de manera infalible. Y esto se demuestra así: Porque la herejía pelagiana defiende que existe una conexión infalible entre las obras moralmente buenas y la gracia. Contra esto, San Próspero, *Liber contra Collatorem*, cap. 6, y San Fulgencio,

De incarnatione et gratia Christi, cap. 18, afirman que la gracia ya no sería gracia, si ésta se recibiese infaliblemente a partir de algo hecho —que precedería a la gracia— en virtud de las fuerzas naturales[4]. Lo mismo afirma San Agustín, *Contra duas epistolas pelagianorum ad Bonifacium*, lib. 1, cap. 19, y lib. 2, cap. 8, y *De praedestinatione sanctorum*, cap. 2[5]. Igualmente, el concilio arausicano, canon 7, definió: «Si alguien piensa que, gracias al buen vigor de su naturaleza, puede proponerse o elegir el bien necesario para alcanzar la salvación de la vida eterna, sin la iluminación, ni la inspiración del Espíritu Santo, se engaña con espíritu herético»[6]. Por tanto, si alguien sostiene que, disponiéndose en virtud de las fuerzas de su naturaleza, obtendrá infaliblemente la gracia de la justificación, como dice Molina, se engaña con espíritu herético.

Además, si, según lo primero que parece afirmar Molina, es ley que cualquiera que hiciere lo que en él está, en virtud de las fuerzas de su naturaleza, obtendrá infaliblemente los auxilios de la gracia con los que alcanzará la salvación eterna, nosotros, por nuestra parte, debemos preguntar si esta ley es natural o sobrenatural. Si fuera natural, se seguirían dos inconvenientes. Por una parte, la justificación del pecador podría conocerse por medio de la razón natural, porque la ley natural es cognoscible por la razón natural. Por otra parte, el consecuente sería erróneo, porque, según el sexto artículo de la divinidad, Dios otorga la justificación, y esto, propiamente, es materia de fe y excede al conocimiento de la razón natural. Pero si fuese ley sobrenatural, sería necesario que hubiese sido revelada de modo sobrenatural. Pero esta ley no aparece en las Sagradas Escrituras, ni en la tradición apostólica, ni en los concilios, ni se deduce de manera consecuente de la palabra revelada. Por tanto, de ninguna manera ha sido revelada y, por ello, no es ley sobrenatural. La mayor es evidente. La menor, sin duda, puede demostrarse de manera inductiva, a no ser que quizás Molina sostenga que él mismo ha sido el destinatario de una nueva revelación o la colija, a partir de las Sagradas Escrituras, como consecuencia necesaria. Pero, ciertamente, parece que San Pablo piensa de otra manera, pues en la *Epístola a los romanos* 3, 23-27, dice: «Todos pecaron y están privados de la gloria de Dios... ¿Dónde está, entonces, el derecho a gloriarse? Queda eliminado. ¿Por qué ley? ¿Por la de las obras? No. Por la ley de la fe». Pero Molina afirma que el hombre, por la ley de las obras, gracias a las fuerzas de su naturaleza, obtiene infaliblemente los auxilios de la gracia con los que resulta justificado. Por tanto, el hombre podrá gloriarse de haber alcanzado su justificación gracias a que, en virtud de sus fuerzas naturales, habrá hecho lo que en él estaba. Igualmente, en la *Epístola a los romanos* 7, 24, mientras describe la debilidad de nuestra naturaleza, San Pablo dice: «¡Pobre de mí! ¿Quién me librará de este cuerpo que me lleva a la muerte? La gracia de Dios a través de Jesucristo». Pero si la ley de Molina fuese verdade-

(4) SAN PRÓSPERO, *Liber contra Collatorem*, cap. 3, a. 6. MIGNE, *P. L.*, 51, 222. SAN FULGENCIO, *De incarnatione et gratia Domini nostri Jesu Christi*, cap. 18, ep. 17. MIGNE, *P. L.*, 65, 473.

(5) SAN AGUSTÍN, *Contra duas epistolas pelagianorum ad Bonifacium*, lib. 1, cap. 19, y lib. 2, cap. 8. MIGNE, *P. L.*, 44, 507 y 583. Id., *De praedestinatione sanctorum*, cap. 2. MIGNE, *P. L.*, 44, 963.

(6) MANSI 8, 714.

ra, este hombre no sería tan infeliz, pues se le podría haber respondido: ¿Por qué gritas diciendo: *pobre de mí*? Pues si hicieses lo que ya está en ti, en virtud de tus fuerzas naturales, alcanzarías la libertad por medio de Jesucristo.

Además, según esta ley, se seguiría que los auxilios sobrenaturales dependerían de la buena disposición que, en virtud de las fuerzas naturales, se tuviese anteriormente. Este consecuente es falso, porque es cosa sabida que algunos hombres, encontrándose en situación de flagrante delito, fueron prevenidos por los auxilios de la gracia de Dios, como San Pablo, a quien, encontrándose en flagrante delito, le rodeó una luz del cielo que le iluminó interiormente; y así también muchos otros tiranos, mientras torturaban a los mártires, fueron prevenidos por el Espíritu Santo y se convirtieron a la fe. Por tanto, en vano se inventa Molina una ley que no es común para todos aquellos que son justificados.

8. Pero, para no dar la impresión de que argumentamos sin razón contra Molina, es necesario examinar las palabras de lo primero que sostiene en su decimocuarta afirmación. Pues Molina no dice que el hombre —haciendo lo que en él está, en virtud de las fuerzas de su naturaleza— obtenga de manera infalible la gracia justificante, sino que afirma que obtiene los auxilios de la gracia, para que, de este modo, lleve a cabo los actos necesarios para alcanzar la salvación. Sin embargo, si tan sólo prestamos atención a estas palabras, es fácil apreciar que con ellas Molina se refiere, consecuentemente, a la gracia justificante. Pues no dice que el hombre —haciendo todo lo que en él está, en virtud de las fuerzas de su naturaleza— obtenga los auxilios de la gracia para que pueda creer y obrar, si así lo quisiera, sino que dice: para que haga esto, a saber, creer y hacer lo necesario para alcanzar la salvación. Y, por esta razón, todo lo que argumentamos en el sentido mencionado milita contra Molina, si hay que entender sus palabras literalmente. Sin embargo, como estamos seguros, y así lo hemos manifestado, de que, según la doctrina de Molina, los auxilios de la gracia no son de por sí eficaces, tal como vienen de Dios, sino que sólo son suficientes —de tal modo que, si el hombre quiere, en virtud de su libertad innata, hacer un buen uso de ellos, crea y se convierta a Dios—, por este motivo debemos, por una parte, perseverar en los argumentos que hemos expuesto y, por otra parte, introducir otros nuevos, para alejar de los corazones de los fieles una doctrina tan perniciosa y tan llena de soberbia. Así pues, los argumentos que hasta aquí hemos presentado, basados en los testimonios de San Pablo, poseen plena validez, igual que el argumento que hemos desarrollado, al preguntar a Molina si la ley de la que habla es natural o sobrenatural.

9. Pero ahora vamos a ofrecer nuevos y variados argumentos. En primer lugar, ¿quién, antes de recibir la fe, puede hacer todo lo que en él está, en virtud tan sólo de las fuerzas de su naturaleza, de tal modo que no pueda hacer más? Ciertamente, es muy difícil, o más bien imposible, hallar a alguien así. Por tanto, inútilmente se inventa Molina tal ley, a saber, si alguien hiciera todo lo que en él está... si no hay nadie que lo haga.

Pero dice Molina: Habrá alguien que haga, en virtud de sus fuerzas naturales, todo lo requerido para cumplir la ley natural; por ejemplo, si algún infiel —ya sea

porque alcanza el uso de razón, ya sea porque, posteriormente, tras el propósito que se hace gracias a la luz natural que ilumina su intelecto, debe hacer lo que le dicta su razón— intenta proponerse, en virtud de sus fuerzas naturales, el cumplimiento de la ley natural, ciertamente, este hombre, ya en ese momento, no sólo no peca contra la ley natural, sino que obra bien proponiéndose y decidiendo firmemente en su ánimo, tal como le parece, observar todo lo que la propia razón natural le dicta que debe hacerse en todo momento. Y de un hombre así, según Molina, se verificará lo siguiente, a saber, Dios inmediatamente le dará los auxilios de la gracia.

Contra esta solución replicamos lo siguiente. Este hombre, antes de recibir los auxilios de la gracia, aunque sea excusado de un nuevo pecado, sin embargo, no hace todo lo que se requiere hacer según la ley natural, porque la ley natural no puede cumplirse en su totalidad por medio de la voluntad y del propósito que se hace el hombre. Pues es algo evidente que, según la fe, en su estado de naturaleza corrupta el hombre no puede, sin la gracia de Dios, cumplir totalmente la ley natural, y discutir ahora esta cuestión es innecesario. Así pues, sólo pretendemos mostrar que el propósito del hombre es ineficaz para cumplir lo que se propone. Por tanto, por medio de este propósito —aunque ya en el momento en que lo tiene no peca, sino que obra bien y es excusado del pecado—, no puede cumplir la ley natural en su totalidad, aunque sí pueda evitar cada uno de los pecados mortales y, por ello, no peque mortalmente en cada uno de ellos. Así pues, ¿de dónde colige Molina —para librar a Dios de la crueldad— aquella ley, a saber, tal hombre, dispuesto así por las fuerzas de su naturaleza, obtiene posteriormente a su disposición y de manera infalible los auxilios de la gracia con los que, en virtud de su libertad innata, junto con el auxilio general y natural de Dios, se convierte? Por tanto, si Dios no confiriese inmediatamente tales auxilios a este hombre, sería inicuo o, sin duda, prevaricador, porque no observaría la ley decretada por Él mismo. Y, de nuevo, no actuaría ecuánimemente, sino injustamente, si excitase e invitase con los auxilios de su gracia a un hombre que se encontrase en una situación de flagrante delito y abandonase a otro que estuviese obrando bien en virtud tan sólo de las fuerzas de su naturaleza, tras haberse hecho el propósito del que hablamos. Ciertamente, es una gran osadía inquirir la razón por la que arrastra a uno y no a otro; nosotros no debemos inquirir esta razón, si no queremos errar, como aconseja San Agustín, cuando comenta el *Evangelio* de San Juan 6, 44: «Nadie puede venir a mí, a no ser que mi Padre, que me ha enviado, lo traiga». Pero Molina, con todas las fuerzas de su naturaleza, pretende reducir los diferentes designios de Dios al buen o mal uso que el hombre puede hacer de su libre arbitrio, en virtud de las fuerzas de su naturaleza, y esto quedará más claro en el argumento siguiente.

10. Presentamos otro argumento contra lo primero que sostiene Molina en su decimocuarta afirmación, porque de ello se sigue que el hombre, por medio de sus fuerzas naturales, comienza a disponerse de tal manera que, por la ley de Dios, ya sea natural, ya sea sobrenatural, se sigue infaliblemente que recibe los auxilios de la gracia, de los cuales, a su vez, en virtud de su libertad innata, hace un buen uso obrando eficazmente cuanto es necesario para alcanzar la salvación. Y, por ello,

según Molina, se verificará que el hombre comienza su justificación y la consuma por medio de las fuerzas de su naturaleza; mientras que Dios, por su parte, solamente otorga el auxilio previniente, que de por sí es indiferente para consumar la justificación, ya que su eficacia depende tan sólo de la innata libertad de arbitrio. La Iglesia nos enseña lo contrario de esto, cuando reza: «Te pedimos, Señor, prevengas con tu inspiración nuestras acciones y ayudes a su continuación, pues toda obra nuestra siempre es comenzada por ti y gracias a ti termina lo empezado».

Capítulo sexto
En el que continúa la refutación de lo primero que sostiene Molina al principio de su decimocuarta afirmación

1. Molina piensa que huye del error, añadiendo estas palabras al principio de su decimocuarta afirmación: «pero no, ciertamente, porque con este intento nos hayamos hecho dignos de tales auxilios y por alguna razón los hayamos merecido». Así habla Molina. Por este motivo piensa que los argumentos que hemos desarrollado en el capítulo precedente nada pueden contra él. Pues los testimonios que hemos ofrecido hablarían de las obras meritorias que anteceden a la gracia, pero, en cambio, Molina no basaría la consecuencia que deduce en la dignidad de quien obra en virtud de las fuerzas de su naturaleza, o en sus méritos, sino en la ley que Dios decretó. Sin embargo, nuestros argumentos del capítulo precedente también se dirigen, como será evidente para aquel que reflexione sobre este punto, contra esta ley que se inventa Molina. Pues ya hemos demostrado que tal ley no es natural, ni sobrenatural. Y hasta el momento no hemos achacado a Molina que deduzca una consecuencia infalible a partir de los méritos, sino a partir de la disposición que, según él, puede alcanzar el hombre por medio de sus fuerzas naturales. Y nuestros argumentos se han dirigido contra esta pretensión.

Ahora, no obstante, queremos mostrar que no sólo de palabra niega el mérito antecedente a los auxilios de la gracia, sino que de hecho atribuye este mérito a las fuerzas naturales del libre arbitrio. Y esto se demuestra así: Nada le faltaría a la operación moral de la que habla para que a ella se debiera este mérito, supuesta la ley que Molina afirma ha sido decretada por Dios. Y la razón de esto se debería a que esta operación sería buena en virtud tan sólo de las fuerzas naturales del libre arbitrio, sin que ningún mal acto le hubiese acompañado: por tanto, esta operación de por sí se haría merecedora de algún premio. Por tanto, si Dios, por medio de esta ley, decretó que al hombre que se preparase de tal modo, le conferiría los auxilios sobrenaturales para que pudiese proseguir aún más allá, entonces la obtención de estos auxilios sería un premio obtenido gracias a la ley decretada; es lo mismo que si un rey promete a un soldado aguerrido que causa estragos entre las huestes enemigas una ciudad turca o darle a su hija en matrimonio; aunque tales estragos

de por sí no fuesen dignos de semejante premio, sin embargo, en virtud de la promesa del rey, este soldado sería merecedor de tal premio. Por tanto, si Dios promete con su decreto conferir los auxilios y la asistencia sobrenatural, entonces esta concesión será un premio debido a la buena obra, puesto que será un bien que el gobernante de la república concede a causa de la obra laudable que el hombre realiza en virtud de las fuerzas exclusivas de su libre arbitrio.

O bien que nos diga Molina por qué razón se otorga este premio. Pero no sirve de nada el argumento que nos objeta, a saber: Nosotros también estamos obligados a admitir que, cuando el hombre se dispone mediante los auxilios de la gracia previniente y los auxilios eficaces, se sigue de inmediato —pues se deduce correctamente esta consecuencia— que resulta justificado por medio de la infusión de la gracia habitual, aunque, sin embargo, esta infusión de la gracia no sea un premio: por tanto, según Molina, nuestro argumento es débil. Pero nosotros, por nuestra parte, negamos que se siga la consecuencia que colige Molina, porque la disposición del hombre a través del acto de fe, de esperanza, de caridad y de penitencia, no se debe a las fuerzas naturales de su libre arbitrio, sino a la eficacia del auxilio de la gracia de Dios; y, por ello, el hombre, mediante esta disposición, no se hace merecedor a obtener el auxilio eficaz, ni la gracia justificante, porque sólo Dios, como creador de la gracia, produce la causa de esta disposición. Pues, aunque los actos con los que el hombre es dispuesto y, gracias a su consenso con Dios, se dispone, sean actos vitales y, por ello, surgidos de las potencias del hombre —de su intelecto y de su voluntad—, no obstante, tan sólo depende del Espíritu Santo que estos actos posean naturaleza de disposición suficiente y adecuada para recibir la gracia. Pues la doctrina común de los teólogos nunca ha admitido la siguiente proposición: El hombre se justifica de manera eficiente o produce la gracia. Por el contrario, Dios infunde en nosotros esta gracia, sin que nosotros obremos, aunque sí consintamos; así también San Agustín define la virtud infusa diciendo: «Es la buena disposición de espíritu que Dios infunde en nosotros, sin nosotros»[1]. Y, de este modo, los teólogos explican esto, diciendo que, aunque no obremos, sí consentimos. Pero, en cambio, si el hombre, en virtud de sus exclusivas fuerzas naturales, produjese de manera eficiente la disposición última, ciertamente, de aquí se seguiría como consecuencia necesaria que el hombre también concurriría de manera eficiente a la producción de la gracia o, cuando menos, a unirla con el alma; y así es como sucede en los actos físicos, porque el hombre puede producir la generación de otro hombre de manera eficiente, pues obra en virtud de su exclusivo vigor natural; sin embargo, el hombre no puede generar el alma, pues sólo el creador puede hacerla surgir de la nada, al igual que tan sólo Él se ocupa de manera eficiente de la última disposición para que el alma se una al cuerpo. Así pues, si el hombre produjese de manera eficiente la última disposición para recibir la gracia, necesariamente se seguiría que también concurriría de manera eficiente o bien a la producción de la propia gracia, o bien, al menos, a la unión real de la gracia con el sujeto; y, por esta razón, sería causa suficiente de su justificación.

(1) SAN AGUSTÍN, *Retractationes*, lib. 1, cap. 9, n. 6. MIGNE, *P. L.*, 32, 528.

2. Esto supuesto, que nadie osará negar, salvo que sea un pseudofilósofo, vamos a continuar nuestra disputa con Molina. Pues éste no admite que un auxilio sea eficaz de por sí, tal como viene de Dios, sino que, según él, el libre arbitrio se dispone por sí mismo antes de la recepción del auxilio, en virtud de sus fuerzas exclusivas, a recibir, como consecuencia de aquella ley decretada, el auxilio de la gracia previniente, que no sería eficaz de por sí; asimismo, hacer uso de este auxilio sólo dependería de la innata libertad de arbitrio, de tal modo que, según Molina, sería el hombre quien realizaría los actos que conducen a la disposición última para alcanzar la gracia justificante: ciertamente, de aquí se sigue que el hombre se haría merecedor, en primer lugar, por sí mismo, a la recepción de tales auxilios previnientes; y luego, al obrar bien haciendo un buen uso de estos auxilios, en virtud de sus exclusivas fuerzas naturales, junto con el auxilio general de Dios —repetimos, haciendo un buen uso de estos auxilios, que de por sí no serían eficaces—, el hombre se haría merecedor a ser justificado a través de la infusión de la gracia. Y, en efecto, que sea esta una ley natural o sobrenatural, no elimina el mérito del libre arbitrio, sino que, por el contrario, tal ley es necesaria para el mérito. Por tanto, según Molina, si el hombre obra libremente el bien en virtud de sus exclusivas fuerzas, siguiéndose aquello que le ha sido prometido por ley, no sería aquél un motivo por el cual se eliminase de esta obra el mérito de lo que por ley le ha sido prometido; de la misma manera, si un rey diese a un soldado un caballo y armas para que pudiese luchar, tampoco se eliminaría el mérito del soldado ante el rey, por haber luchado, en virtud de sus exclusivas fuerzas, con estas armas.

Nosotros, por nuestra parte, negamos rotundamente que la justificación del impío se deba al mérito de su libre arbitrio, pues únicamente depende de Dios, de su auxilio y de la gracia operante, que tal disposición, en cuanto disposición para la justificación, se realice de manera eficiente. Y así lo enseña Santo Tomás en la *Suma teológica*, 1. 2, q. 111, a. 2 y 3. Sin embargo, lo cierto es que, con respecto a la vida eterna, según la opinión común, los actos con los que el hombre se dispone para la gracia son meritorios, pero se considera que es la gracia infusa cooperante la que realiza estos actos con respecto al fin último, según la proporción de la propia gracia y no en mayor grado. Pues el hombre no se hace merecedor por medio de estos actos a una gloria mayor que la que corresponde a la cantidad de gracia infusa. Además, después de que el hombre se ha hecho hijo de Dios por la gracia, ya, consecuentemente, se puede hacer merecedor, a través de las buenas obras que realiza en virtud del mérito de Cristo y de la gracia de Dios, a un aumento de la gracia y de la gloria, tal como se definió en el concilio tridentino, en su sexta sesión.

Hemos disputado de manera pormenorizada este punto para que los censores de esta causa reparen en qué gran medida la doctrina de Molina se asemeja a la herejía de los pelagianos, que se darían por satisfechos si los católicos admitiésemos semejante ley, según la cual, quien hace lo que en él está en virtud de las fuerzas de su naturaleza, recibe infaliblemente los auxilios suficientes; y de este modo, si el hombre, por medio de las exclusivas fuerzas de su naturaleza, quiere ejercer estos auxilios suficientes y hacer por sí mismo que se vuelvan eficaces, será justificado y alcanzará la salvación. Pues los pelagianos también explicaban la

naturaleza del mérito a partir de la determinación que el propio libre arbitrio se impone a sí mismo de abrazar la fe y cumplir lo restante que, tal como es preceptivo, debe hacerse. Por tanto, si, como dice Molina, por medio de estos auxilios inefica-ces, el hombre se dispone de manera suficiente para poder ejercer, sin otro auxilio de orden sobrenatural, los actos de las virtudes teologales, tal como es necesario para alcanzar la salvación, y los propios auxilios se confieren de manera infalible a quien hace lo que en él está en virtud de las fuerzas de su naturaleza, entonces, ciertamente, en última instancia nuestra salvación se hallará en la potestad de nuestro libre arbitrio. Y esto es lo que afirmaba Pelagio.

En este punto no ultrajamos a Molina, pues él mismo, como ya hemos mostrado anteriormente, presume de que si Pelagio hubiese oído su doctrina, inmediatamente se habría mostrado de acuerdo con ella. Pero nosotros no dudamos, sino, más bien, estamos seguros de que San Agustín y los Santos Padres habrían rechazado la doctrina de Molina, porque la habrían considerado pelagiana; y ya hemos probado anteriormente que la habrían rechazado.

3. Ahora bien, es momento de exponer brevemente nuestro parecer sobre el segundo y el tercer punto, que ya hemos señalado, de la decimocuarta afirmación. Pues Molina sostiene que Cristo, gracias a sus méritos, consiguió en favor del hombre, a saber, que Dios le confiera la gracia previniente o los auxilios para que así haga todo lo necesario para alcanzar la salvación, siempre que, únicamente por medio de sus fuerzas naturales, intente o esté presto a intentar todo aquello que puede por sí mismo. Molina piensa que con este aditamento evita el error. Pero, ciertamente, no evita la temeridad, pues en un asunto tan importante él solo se inventa que Cristo gracias a sus méritos consiguiera para nosotros la infalibilidad de la siguiente consecuencia: Si alguien hace todo lo que en él está en virtud de las fuerzas de su naturaleza, obtendrá los auxilios de la gracia para que con ellos obre todo lo necesario para alcanzar la salvación. Así pues, no se debe a Cristo el mérito de que el hombre haga todo lo que en él está en virtud de las fuerzas de su naturaleza; pues si este mérito se debiese a Cristo, entonces el hombre obraría en virtud de la gracia de Cristo y no únicamente en virtud de sus fuerzas naturales. Pero, según Molina, se debe al hombre el mérito de que, si éste hace por sí mismo lo que puede, obtenga los auxilios de la gracia. Y Molina añade que Cristo y el Padre eterno establecieron esta ley, entre otras. Juzgamos que esto es sobremanera temerario. Pues ninguno de los Santos Padres menciona esta ley y ningún teólogo, antes que Molina y los suyos, ha hallado tal ley. Por tanto, tan sólo a Molina le ha sido revelada esta ley, a saber: «mientras estemos en camino, nuestra salvación siempre estará puesta en la mano de nuestro libre arbitrio». Y hay que advertir que Molina siempre dice: «mientras estemos en camino»; con estas palabras también habla del pecador fiel o del justo, dando a entender que la salvación de éstos siempre estará puesta en la mano de su libre arbitrio, precisamente porque, en virtud de sus fuerzas naturales, querrán emprender alguna de las obras requeridas para alcanzar la justificación, por lo cual Dios siempre estará a disposición de aquel que, por medio de sus fuerzas naturales, quiera emprender las obras requeridas para alcanzar la justificación. Léase la *Concordia* de Molina, q. 14, d.

10, pág. 44, para que así sea evidente que no ponemos en su boca falsedad alguna que no haya proferido.

Además, a partir de la afirmación de Molina sobre el pacto de Cristo con el Padre eterno para establecer la ley que sólo le ha sido revelada a Molina, se sigue que la cruz de Cristo resulta eliminada. Esta consecuencia se demuestra así. El hombre puede alcanzar, en virtud tan sólo de sus fuerzas naturales, la disposición requerida para obtener la justificación y la salvación, aunque esta disposición no se deba al mérito de Cristo. Y, de manera similar, si el hombre justificado comienza a emprender alguna obra en virtud tan sólo de sus fuerzas naturales, al instante estará Dios presto a otorgarle el auxilio de la gracia, para que, si este hombre quiere hacer uso de este auxilio por su libertad innata, ejecute la obra tal como es necesario para alcanzar la salvación; aunque ni el comienzo, ni la consumación de la obra, se deberán al mérito de Cristo, sino tan sólo la suficiencia de los auxilios, cuya eficacia dependerá del hombre.

4. Estas son las enseñanzas de Molina, dogmas pelagianos con los que pretende exaltar el libre arbitrio en detrimento de la gracia eficaz de Dios y de la cruz de Cristo. Es manifiesto cuán extrañas sean todas a la doctrina de los Santos Padres y de los concilios, que ya presentamos en la primera parte de este tratado para refutar las cuatro afirmaciones capitales de Molina.

Además, no hemos ofrecido en el transcurso de nuestra refutación la doctrina de Santo Tomás sobre la virtud de la gracia de Dios que dispone a nuestro libre arbitrio para la justificación, porque Molina, deliberadamente y a sabiendas, se aparta de ella y osa combatirla abiertamente. El docto y prudente censor hallará que esto es así, si lee atentamente a Santo Tomás en la *Suma teológica*, 1. 2, q. 111, a. 2 y 3, donde expresamente determina lo siguiente: «No se le exige al hombre ninguna preparación, pues es incapaz de aventajar al auxilio divino, sino que, más bien, cualquier preparación que alcance el hombre se debe al auxilio de Dios que mueve el alma hacia el bien». Y en la solución del segundo argumento enseña: «No importa si el hombre alcanza la preparación perfecta súbitamente o paulatinamente... pues el hombre no puede prepararse para la gracia, salvo que Dios lo premueva y lo mueva hacia el bien»; de donde se sigue, como dice en la solución del tercer argumento, lo siguiente: «Un agente de virtud infinita no reclama una materia o una disposición de la materia puesta de antemano por la acción de otra causa... y, de modo similar, para que Dios infunda su gracia al alma, no se le exige al hombre ninguna preparación que no realice Él». Así habla Santo Tomás. Pero Molina no sólo antepone por ley la preparación en virtud de las fuerzas naturales al auxilio de la gracia, sino que, una vez recibido este auxilio, lo hace depender del buen uso del libre arbitrio por su libertad innata, preconocido, ciertamente, por Dios, pero no producido como efecto de su gracia y de su predestinación.

Esta es la nueva concordia de Molina, que nosotros juzgamos blasfema y llena de errores. Léase también a Santo Tomás, *Suma teológica*, q. 113, a. 8, y su solución del segundo argumento, y reconocerá el censor de esta causa cuán discorde sea la concordia que enseña Santo Tomás de la nueva concordia de Molina. Santo Tomás, al igual que el concilio arausicano, nunca admite que nosotros comencemos la buena

obra y que más tarde Dios nos ayude con su gracia, sino que, según Santo Tomás, Dios siempre comienza, prosigue y acaba las buenas obras necesarias para que el hombre alcance la salvación, y nunca espera a que el hombre, por alguna ley, quiera arrepentirse en virtud tan sólo de las fuerzas de su naturaleza, sino que Él mismo nos previene para que queramos creer y arrepentirnos.

5. Finalmente, Molina se hace merecedor de nuestra mayor censura, porque, para demostrar su error, en su décima disputa citada, ofrece el siguiente versículo del *Evangelio* de San Juan 1, 12: «Les concedió la potestad de hacerse hijos de Dios». Pero, contra la interpretación de todos los Santos Padres, lo interpreta torcidamente, porque contradice el siguiente decreto del concilio tridentino, ses. 4, § *Praeterea ad coercenda petulantia ingenia*... Y así Molina, a pesar del decreto mencionado, explica el testimonio de San Juan, diciendo: «Pues se les ha concedido la potestad de hacerse hijos de Dios, en la medida en que, si intentan cuanto en ellos está, Dios se pondrá a su disposición para que obtengan la fe y la gracia y no resulten defraudados en su deseo. Por lo cual, hacerse hijos de Dios está en su potestad»[2]. Esta interpretación es contraria al pensamiento y al acuerdo unánime de los Padres. Ciertamente, sobre este pasaje de San Juan, todos ellos han interpretado que esta potestad se debe a la gracia o al auxilio de la gracia y no al libre arbitrio, como si el hombre intentase en virtud de sus fuerzas naturales cuanto en él está, ya para estar presto a esforzarse, ya para disponerse a querer lo que es propio de la fe y lo que es necesario para alcanzar la salvación eterna. Pues aunque las opiniones de los Santos Padres sobre este pasaje de San Juan sean variadas —y no las ofrecemos para evitar que esta causa sea prolija en exceso y, sobre todo, porque se pueden ver en la *Glossa ordinaria* y en la *Catena aurea* de Santo Tomás y en los *Commentaria* que escribió el ilustrísimo cardenal Francisco de Toledo sobre este pasaje—, no obstante, todos coinciden en lo siguiente, a saber, hay que atribuir esta potestad a la gracia o al auxilio de la gracia. Por tanto, Molina retuerce el testimonio de las Sagradas Escrituras en favor de su doctrina y en contra del pensamiento común de los Santos Padres.

Tampoco puede defenderse apelando a John Fisher, obispo de Rochester, porque Fisher, en su *Assertionis lutheranae confutatio*, a. 36, no sostiene que a aquellos que todavía no se han hecho hijos de Dios por medio de la gracia de la justificación, les haya sido concedida tal potestad antes de hacerse hijos de Dios, sino que, antes bien, tan sólo afirma que, cuando el hombre impío se vuelve justo, en el momento de su justificación consiente por medio de su libre arbitrio. Sin embargo, nunca sostuvo —ni se puede colegir tal cosa de sus palabras— que su consenso o su esfuerzo se debiese al libre arbitrio en virtud de sus fuerzas exclusivas. De aquí se sigue que Molina atribuye un falso testimonio a Fisher, quien presentó su doctrina católica contra Lutero, sosteniendo que en el momento de su justificación el hombre consiente libremente con la moción de la gracia de Dios y acepta el don de la gracia justificante, de la que únicamente Dios es causa eficiente.

---

(2) MOLINA, Luis de, *Concordia*..., ed. cit., pp. 44-45.

Y el propio contexto en el que aparece el versículo de San Juan confirma su postura, pues también se dice: «Pero a todos los que lo recibieron, les concedió la potestad de hacerse hijos de Dios». Está claro que, según la interpretación común de los Santos Padres, aquí se habla de aquellos que recibieron a Cristo por medio de la fe viva, del mismo modo que se dice que por la fe viva Cristo habita en nuestros corazones. Y cuando, en primer lugar, reciben a Cristo por medio de esta fe viva, no se destruye su libre arbitrio, sino que se vuelve más potente y virtuoso para consentir con la moción de la gracia divina, que es causa eficiente, tal como viene de Dios, de la gracia justificante. Y, por esta razón, no dijo San Juan que se les hubiese concedido la potestad de hacerse ellos mismos hijos de Dios, sino tan sólo de hacerse hijos de Dios, porque únicamente se debe a Dios, por medio de Jesucristo, la causa eficiente de la gracia justificante, como es manifiesto en la doctrina de Santo Tomás y de San Agustín sobre este punto. Y así se verifica lo que a menudo dice San Agustín: «Quien te creó sin ti, no te salvará sin ti»[3]; esto es, sin que tú consientas; pero no, sin embargo, de tal modo que este consentimiento sea causa eficiente de la justificación por medio del don infuso de la gracia. Y, por tanto, consecuentemente, San Juan dice, explicando quiénes son aquellos que lo recibieron: «Aquellos que creen en su nombre, que no han nacido de la sangre... sino de Dios». Pero si fuese verdadera la doctrina de Molina, nacerían de sí mismos, porque a causa de la virtud natural de su libre arbitrio, no sólo habrían hecho cuanto en ellos estaba antes de recibir los auxilios de la gracia, sino que, incluso después de recibirlos, habrían hecho que éstos se volvieran eficaces; y, por esta razón, se justificarían ellos mismos de manera eficiente y recibirían la potestad de hacerse ellos mismos hijos de Dios, pero entonces San Juan no hubiese dicho solamente: *hacerse hijos de Dios*.

6. Véase, en favor de nuestra doctrina católica, cierto pasaje célebre de San Agustín, del *De spiritu et littera,* cap. 26, donde —comentando la *Epístola a los romanos* 2, 13: *Los cumplidores de la ley serán justificados*— afirma: «No se dice que sean cumplidores de la ley, porque previamente hayan cumplido la ley —como cuando decimos: *los hombres serán liberados*; entendemos que previamente hubo hombres y posteriormente serán liberados—, sino que, al igual que cuando decimos: *los hombres serán creados*; debemos entender que se hacen hombres por medio de la propia creación; así también debe entenderse que los cumplidores de la ley serán justificados, porque, por medio de la gracia de la justificación, los hombres se hacen cumplidores de la ley». Lo mismo enseña Santo Tomás sobre el mismo pasaje de la *Epístola a los romanos*. Pero la nueva ley de Molina hace que quien haya sido cumplidor de la ley, en cuanto de sí mismo dependería en virtud de sus fuerzas naturales, sea justificado posteriormente, porque posteriormente recibirá los auxilios de la gracia de tal modo que pueda hacer con ellos todo cuanto es de rigor para alcanzar la salvación, para que con estos auxilios, repetimos, alcance la salvación gracias a su libertad innata y no por la eficacia de los auxilios de la gracia, que de por sí y tal como vienen de Dios carecerían de eficacia. Y así dogmatiza

(3) SAN AGUSTÍN, *Sermones de verbis Apostoli*, s. 169. MIGNE, *P. L.*, 38, 923.

Molina, porque dice que, de otro modo, no entendería cómo puede estar en la potestad de los hombres hacerse hijos de Dios —ni cómo se puede verificar este versículo: *quiere que todos los hombres se salven* (*Primera epístola a Timoteo* 2, 4)—, a no ser que a quienes se esfuerzan, en virtud de sus fuerzas naturales, y a quienes hacen cuanto en ellos está, se les diesen los auxilios de la gracia previniente, para realizar los actos necesarios para alcanzar la salvación. Pero quien lea a Santo Tomás, *Suma teológica*, 3, q. 8, a. 3, y *ad primum argumentum*, entenderá por qué se dice que Cristo es el guía de todos los hombres. Pues Santo Tomás afirma que de algunos hombres sólo es guía en potencia, aun cuando esta potencia nunca se vuelva acto, porque: «esta potencia se basa en dos cosas: la primera y, ciertamente, la más importante, es la virtud de Cristo, que es suficiente para que todo el género humano alcance la salvación; la segunda y secundaria es la libertad de arbitrio». Por tanto, de este modo se verifica, según la explicación ofrecida del pasaje de la *Primera epístola a Timoteo*, que *Dios quiere que todos los hombres se salven*. Sobre esta cuestión se manifiesta Santo Tomás en la *Suma teológica*, 1, q. 19, a. 6 *ad primum argumentum*, donde explica ampliamente cómo, cuando se habla de la salvación de todos los hombres, debe entenderse que San Pablo se refiere a la voluntad antecedente de Dios y no a su voluntad absoluta, que siempre se cumple. Pero Molina casi siempre se aparta de la doctrina común de los teólogos. Podríamos ofrecer muchas más objeciones, pero las que hemos presentado bastarán para situar al sabio censor de esta causa en el camino que nosotros defendemos.

Todo lo que hemos dicho en la segunda parte de este tratado queremos ponerlo a los pies de la sacrosanta Iglesia romana; también en el ínterin lo subordinamos, imparciales jueces, a vuestro juicio. Y aunque, a partir de lo dicho, conste de manera suficiente que todos los argumentos que nuestros adversarios oponen contra nuestra antigua doctrina son muy débiles a todas luces y, de hecho, los refutan Santo Tomás y otros doctores, sin embargo, vamos a proceder a su refutación en la tercera parte de este tratado. Mientras tanto, vamos a confirmar y aprobar firmando con nuestros propios nombres todo lo que hemos dicho en la primera y en la segunda parte de este tratado: en el convento de San Pablo de Valladolid, a día 28 de agosto de 1595.

Hermano Domingo Báñez, maestro y catedrático *de prima* salmanticense.

Hermano Juan de la Fuente, maestro.

Diego de Yanguas, maestro.

Hermano Pedro de Herrera, maestro y catedrático salmanticense.

Hermano Pedro de Ledesma, presentado y rector del colegio de Santo Tomás de Ávila.

Hermano Diego Nuño, presentado.

Hermano Diego Álvarez, presentado y lector vallisoletano de Escritura.

Tercera parte de este Tratado

Que contiene la refutación de los principales argumentos que nuestros adversarios apoyan en la autoridad y en el pensamiento de santos y de otros doctores

Capítulo primero

En el que se presentan los argumentos de Suárez, teólogo de la Compañía de Jesús, contra la necesidad del auxilio actual y eficaz de Dios que premueve nuestra voluntad hacia los actos sobrenaturales

1. Aunque ya con lo dicho en la primera y en la segunda parte de este tratado, sea manifiesta la verdad de nuestra doctrina —y aunque ya hayamos demostrado y atacado las falsedades contenidas en las afirmaciones de Molina, tanto en las más importantes, como en las secundarias—, sin embargo, para que nuestros adversarios no nos insulten ni a nosotros, ni a la verdad, con debilísimos argumentos, que ya San Agustín denominase «armas vítreas», hemos decidido presentarlos y refutarlos en la tercera parte de este tratado, presentando en primer lugar los argumentos que cierto teólogo de la Compañía de Jesús, cuyo nombre es Suárez, piensa que son irrebatibles; además, en muchos lugares Suárez defiende la doctrina de Molina, por lo que se opone a la que nosotros defendemos.

2. Así pues, el *primer argumento* de Suárez contra la necesidad del auxilio actual y eficaz de Dios que premueve la voluntad hacia los actos sobrenaturales, es el siguiente: Pues, sin duda, se dice que sólo por medio de Dios recibe el hombre el auxilio de la gracia actual que premueve —no sólo moralmente, sino eficazmente— el libre arbitrio del pecador hacia la penitencia. Por tanto, este auxilio no puede estar inmediatamente en la potestad libre del hombre, porque el hombre no es inmediatamente libre al recibirlo, sino al obrar, como definió el concilio tridentino. Por tanto, sólo se puede decir que este auxilio está en la potestad del hombre mediante alguna disposición, de la misma manera que se dice que recibir la gracia habitual está en la potestad del hombre, porque éste puede lograr para sí la disposición a la que infaliblemente le sigue la gracia. Por tanto, si esto se dice del auxilio eficaz, debemos preguntar: ¿cómo es esta disposición? Porque no puede ser natural. Pero si es sobrenatural, el auxilio eficaz también será necesario para ella. Y

entonces, el hombre lo tiene o no lo tiene. Si lo tiene: entonces también logrará para sí tal disposición, porque todo auxilio eficaz aporta infalibilidad al acto para el cual resulta eficaz. Pero si tiene esta disposición, entonces también recibirá otro auxilio eficaz para el acto ulterior. Y, de este modo, regresamos al mismo argumento, en un proceso al infinito, hasta detenernos en algún auxilio premovente que no esté en la potestad del hombre.

Y Suárez demuestra este argumento de la siguiente manera. Porque si recibir el auxilio eficaz está en la potestad del hombre, entonces hay que culpar al hombre si no tiene el auxilio cuando, en virtud del precepto, es necesario creer o arrepentirse. Pues no puede ser pecado no creer o no arrepentirse, salvo que la carencia del auxilio eficaz para tales actos sea culpa del hombre. Por tanto, hay que indagar de qué tipo de culpa hablamos. Porque, o bien hay que hablar de pecado de comisión, o bien de pecado de omisión. Pero no es pecado de comisión, porque es necesario que cuandoquiera que alguien peca no creyendo o no arrepintiéndose, cometa un nuevo pecado de comisión, porque no siempre se le presenta otro precepto negativo contra el que obrar. Y esto es algo seguro para cualquiera que reflexione sobre este asunto. Pero lo mismo puede decirse del pecado de omisión. Porque tal pecado de omisión es la propia omisión de la fe o de la penitencia. Y no porque la propia omisión de la fe o de la penitencia no sea voluntaria, salvo por algún impedimento anterior provocado por el hombre para no recibir el auxilio eficaz, se dice que este impedimento sea otra omisión anterior sobre la que haya que indagar de qué tipo sea. Por tanto, parece necesaria la omisión de otro acto anterior, que si el hombre hubiese realizado, habría recibido el auxilio eficaz para la fe.

Pero quienes se oponen a este argumento insisten en preguntar si el acto anterior de omisión es natural o sobrenatural. No es natural, como vimos anteriormente, porque mediante un acto natural no se dispone el hombre necesariamente para la recepción del auxilio eficaz y sobrenatural; de otro modo, bastaría el buen uso natural del libre arbitrio para que el hombre obtuviese tal auxilio, siendo esto pelagiano. Pero si es sobrenatural, hay que investigar si, para tal acto sobrenatural, es necesario el auxilio eficaz de la gracia actual de Dios que premueve la voluntad, o no. Porque si el auxilio eficaz es necesario, no se culpará al hombre por no tenerlo; de otro modo, habría de procederse a otra disposición, con lo que se seguiría el mismo argumento y así tendría lugar un proceso al infinito. Pero si, tal como nosotros mantenemos, para el acto sobrenatural no es necesario que un auxilio eficaz premueva o predestine la voluntad de manera eficiente, entonces ya tenemos nuestro argumento, porque lo mismo debería decirse de cualquier otro acto, al ser idéntica la razón en ambos casos. Por tanto, coloquemos el acto de oración como acto anterior. Por tanto, si el hombre, después de haber sido llamado y excitado por Dios, por ejemplo, para rezar, puede rezar sin tal premoción o determinación y, consecuentemente, tener un auxilio eficaz para rezar que no consista en aquella premoción de la gracia o predeterminación gratuita eficiente, ¿por qué no se deberá decir lo mismo del acto sobrenatural de creer y de actos similares?

3. El *segundo argumento* de Suárez es el siguiente. La necesidad de suposición que antecede al propio uso de la libertad y que determina necesariamente

el uso de ésta, suprime del todo la libertad. Pero tal es la suposición del auxilio que premueve y predetermina eficientemente. Por tanto, se demuestra la mayor, porque entonces el efecto no es libre en sí, ni en su causa. No es libre en sí, porque procede de una causa completamente determinada. No es libre en su causa, porque ésta ha sido dispuesta y completamente determinada con independencia del libre uso que se haga de esta misma causa. Por tanto, si esta moción o la infusión de este auxilio es de tal naturaleza que la voluntad no se le puede resistir, entonces la voluntad no es libre, cuando realiza el acto al que es movida por medio de este auxilio.

4. El *tercer argumento* es el siguiente. La voluntad no es libre para recibir este auxilio, al no haber libertad en la sola y pura recepción o pasión, como ya puso de manifiesto el concilio tridentino. Igualmente, en virtud de su arbitrio, Dios confiere su auxilio o lo infunde a quien quiere y cuando quiere; pero entonces ninguna voluntad puede resistirse a recibirlo, siendo Él quien lo confiere. Y la voluntad tampoco es libre para no obrar, una vez recibido el auxilio, porque se dice que este auxilio es de tal naturaleza que con él siempre tiene lugar la operación actual. De ahí que no se le pueda resistir, sobre todo porque este auxilio responde a la voluntad absoluta, eficaz y previniente de Dios, a la que ninguna criatura puede resistirse.

Nuestros adversarios dicen que este argumento es eficacísimo, que carecemos de respuesta para él y que todas las respuestas a este argumento comportan contradicción y no son conformes a lo definido por el concilio.

5. El *cuarto argumento*, si se examina con atención, parece impugnar dos cosas. En primer lugar: Suárez sostiene que no es cierto que, aunque alguien reciba el auxilio suficiente para poder obrar rectamente —esto es, careciendo del auxilio eficaz, pero teniendo el auxilio suficiente para poder obrar—, sin embargo, de hecho no obre. En segundo lugar, Suárez impugna la siguiente opinión, a saber: quienes reciben el auxilio suficiente, no siempre reciben también el auxilio eficaz con el que de hecho el hombre obra su conversión o su arrepentimiento. Y, de este modo, Suárez parece querer probar que si a unos hombres que no quieren creer, ni arrepentirse, se les confiere el auxilio suficiente para que puedan creer y arrepentirse, necesariamente también se les confiere este auxilio para que, de hecho, realmente y en ejercicio se arrepientan y crean. Tal es su argumento: Dios no prescribe al hombre que pueda obrar, sino que de hecho obre. Por tanto, debe conferirle un auxilio suficiente, no solamente para que pueda obrar, sino también para que obre de hecho; pues Dios no sólo quiere que el hombre pueda salvarse, sino que también quiere que se salve, como dijo San Pablo. Por tanto, Dios también le confiere el auxilio suficiente para que de hecho se salve.

Suárez comienza su primera demostración así. Quien no tiene, ni puede tener, lo necesario para obrar, no sólo no tiene el auxilio para obrar, sino que tampoco lo tiene para poder obrar, hablando moralmente y con la mayor exactitud. Ciertamente, careciendo del concurso de Dios, el hombre podrá tener alguna capacidad remota, fundamental y física, como tener visión para ver, hasta carecer de luz, o calor para calentar; sin embargo, no tendrá la capacidad inmediata y expedita de

obrar, de tal modo que verdaderamente se pueda decir que el hombre tiene en su mano y en su potestad la operación sobrenatural que decide no llevar a cabo. Pero esto es necesario para que pueda culparse al hombre por no obrar. Y, por ello, las Sagradas Escrituras atribuyen de esta manera al hombre la potestad de obrar, cuando dicen que el hombre ha sido abandonado a su propia decisión. Por esta razón, supone una clara incompatibilidad que, en este sentido, el hombre tenga el auxilio suficiente para poder obrar, pero no para obrar, porque la capacidad de poder obrar sólo existe gracias a la operación; por tanto, en verdad, se dice que el hombre puede obrar cuando de su arbitrio y de su potestad depende la operación. Y en este sentido se dijo en el concilio tridentino, ses. 6, cap. 11: «Dios no preceptúa lo imposible, sino que insta y recomienda al hombre que haga aquello que puede, y le pide que haga lo que no puede, ayudándole para que pueda».

En segundo lugar, Suárez demuestra su argumento así. La distinción mencionada —a saber, sin el auxilio eficaz de la gracia de Dios, el hombre tiene un auxilio suficiente para poder obrar, pero no para obrar— no aparece en los antiguos teólogos, ni en ninguno de los Santos Padres. Ciertamente, en alguna ocasión San Agustín dijo que Dios entregó al primer hombre un auxilio suficiente para que pudiese perseverar, pero no para que perseverase de hecho; pero también dijo que, después de Adán, por el contrario, Dios confiere estos auxilios a los elegidos, no solamente para que puedan perseverar, sino también para que de hecho perseveren. Además, la intención de San Agustín parece ser otra muy diferente, porque no niega, sino que, antes bien, afirma que el auxilio que Dios confirió a Adán no sólo era suficiente para poder perseverar, sino también, si así lo hubiese querido, para perseverar; porque, realmente, al igual que pecar estuvo en su mano y en su potestad, del mismo modo también lo estuvo el perseverar. Sin embargo, como Dios no entregó a Adán su auxilio en el momento y del modo más adecuados para que con este auxilio perseverase de hecho —aunque, en verdad, podía perseverar—, por esta razón, San Agustín dice que Adán no recibió el auxilio para perseverar de hecho e infaliblemente a causa de la presciencia y de la voluntad de Dios, a diferencia de los que ahora son elegidos, a quienes Dios entrega su auxilio para que perseveren de hecho[1]. No obstante, que Adán no perseverase con este auxilio, no se debió a que el auxilio de por sí no fuese suficiente para perseverar, ni a que fuese necesario otro auxilio previniente mayor, sino a que el propio Adán, por su libre arbitrio, no quiso cooperar con este auxilio.

Estos son los argumentos que defiende Suárez.

(1) SAN AGUSTÍN, *De correptione et gratia*, caps. 10 y 11. MIGNE, *P. L.*, 44, 932.

Capítulo segundo
En el que nos disponemos a responder a los argumentos que defiende Suárez

1. Al *primer argumento* respondemos como sigue. Ante todo, nos asombra de qué manera este argumentador sofístico amontona consecuencias en su argumento, consiguiendo únicamente oscurecer el asunto a disputar y arrastrarlo hacia la falsedad. Es así que presenta cinco consecuencias. A la primera de las consecuencias, fácilmente respondemos distinguiendo la menor. Pues si la palabra «sólo» excluye el consenso simultáneo del libre arbitrio, entonces es falsa. Pues el libre arbitrio consiente y coopera con Dios, cuando éste excita el libre arbitrio y lo mueve por medio del auxilio de la gracia actual y eficaz; de este modo, tal auxilio, tal como viene de Dios, consigue que, vigorosamente y de manera excelente, el libre arbitrio consienta mientras lo recibe. Pero si con la menor debe entenderse que este auxilio se vuelve eficaz sólo por medio de Dios, entonces admitimos la consecuencia, pues se podría inferir lo siguiente: «Por tanto, este auxilio no puede estar inmediatamente en la potestad libre del hombre»; porque, sin duda, no está en su potestad, ya que ésta no es causa eficiente del auxilio. Y no hay ninguna razón para que, argumentando, diga: «porque el hombre no es inmediatamente libre al recibir el auxilio, sino al obrar». Pues, ciertamente, mientras consiente y permite la acción de Dios, en efecto, el hombre realiza una acción vital, consintiendo libremente, pero sin hacer que el auxilio se vuelva eficaz, ya que únicamente por Dios se vuelve eficaz; y, por medio de este auxilio, Dios perfecciona de manera actual el libre arbitrio para que consienta con Él. Y así se verifica el pasaje del *Evangelio* de San Juan 6, 44: «Nadie viene a mí, a no ser que mi Padre, que me ha enviado, lo traiga». Así pues, el hombre viene libremente y, sin embargo, se dice que lo trae la eficacia de la gracia divina actual, en cuanto *desciende del Padre de las luces, en quien no hay mudanza*; porque, sin duda, Dios actúa eficazmente e inmutablemente para que acontezca lo que quiere y del modo que quiere. Y en el concilio tridentino no se afirma lo contrario de esto, sino más bien esto mismo.

Y por esta razón las demás consecuencias fracasan. Así pues, la segunda consecuencia resulta inconsistente, ya que Suárez infiere: «Por tanto, sólo se puede decir que este auxilio está en la potestad del hombre mediante alguna dispo-

sición». Pues nosotros no afirmamos que sea necesaria otra disposición que anteceda en el tiempo, aunque con frecuencia el libre arbitrio se disponga antecedentemente, gracias al auxilio suficiente, por medio de una disposición por la que se le propone al hombre como posible la conversión a Dios, que lo premueve y lo invita. Y a menudo sucede que el hombre resiste esta moción, pero no de manera que no la reciba, sino porque se niega a avanzar en la dirección propuesta. Y debe acusarse al propio libre arbitrio de este disenso, por el que comete pecado al no querer avanzar en la dirección propuesta. Y así se verifica el siguiente pasaje de la *Epístola a los romanos* 2, 4-5: «¿Ignoras que la bondad de Dios te impulsa a la conversión? Por la dureza y la impenitencia de tu corazón vas atesorando contra ti cólera para el día de la cólera».

Y, finalmente, al argumentar, Suárez muestra su ignorancia en el ejemplo que ofrece refiriéndose a la gracia habitual, pues sostiene: «Se dice que recibir la gracia habitual está en la potestad del hombre, porque éste puede lograr para sí la disposición a la que infaliblemente le sigue la gracia». Pero ningún teólogo, ni filósofo, digno de su nombre afirma que la disposición en cuanto disposición provenga de aquello que resulta dispuesto, sino del agente principal, cuya actividad propia y exclusiva consiste en la producción o introducción de la forma que dispone; así también, por ejemplo, el fuego genera fuego y un hombre genera otro hombre, hasta alcanzar de manera eficiente la última disposición, a saber, la introducción de la forma. Así pues, mientras el hombre es justificado, y aunque posea, en tan gran cantidad como se quiera, actos vitales y sobrenaturales, no es causa eficiente de la disposición en cuanto disposición; y, por esta razón, claramente se colige que sólo Dios, que produce la gracia de manera eficiente, realiza la disposición, en cuanto disposición, para la gracia. De otra manera, ciertamente, el própio hombre se justificaría a sí mismo como causa eficiente. Por tanto, una cosa es consentir cuando se recibe la santificación de Dios y otra es producir la propia santificación. A partir de lo dicho es evidente que nosotros no desembocamos en un proceso al infinito.

2. Como demostración de esto, no es necesario responder por separado a cada uno de los puntos que entremezcla al argumentar, sino que, para no caer en su mismo error, bastará ofrecer las siguientes afirmaciones.

Por tanto, en primer lugar sostenemos: Aunque el auxilio eficaz no esté en la potestad del hombre, pues ésta no es causa eficiente de este auxilio, sin embargo, al hombre le es posible tenerlo. Esta posibilidad no sólo se basa en la potestad de Dios, sino también en el libre arbitrio del hombre al que se le propone como posible tenerlo, sobre todo en el momento en que se le insta con el precepto de creer o de arrepentirse. En tal momento, en efecto, el propio Dios impulsa a algunos por medio del auxilio suficiente —invitándoles a la penitencia o a la fe—, que basta para que en ese momento se les inste, porque se les representa a ellos como posible lo que es preceptivo; sin embargo, este auxilio no basta para convertirse. Así también: Si Dios me ordenase volar y al mismo tiempo me propusiese tener alas —que me serían otorgadas por quien me ordena—, lo cierto es que de inmediato me instaría el precepto de volar, aunque en el momento en que me lo ordenase no tuviese alas, sin las cuales volar es imposible.

Sostenemos en segundo lugar que, para culpar al hombre por el pecado de no querer arrepentirse en ese momento, no es necesario que posea en acto el auxilio eficaz —porque, ciertamente, si lo tuviese, sería incomposible que no se arrepintiera en ese momento—, sino que basta que se le ofrezca como posible tenerlo. Y si no lo quisiera, entonces ya sería culpa del libre arbitrio —que es defectible por naturaleza— faltar a Dios, que, sin embargo, lo permite. Pero en otras ocasiones Dios premueve y excita de tal manera que, simultáneamente y de forma inmediata, confiere el auxilio eficaz al hombre para que a éste no solamente se le inste a arrepentirse, sino que también se arrepienta en acto. Además, como dice San Agustín, si no quieres errar, no pretendas saber por qué razón a unos Dios les confiere mayores y más eficaces auxilios que a otros. Sin embargo, debemos tener por seguro que Dios confiere a algunos una misericordia mayor para que se conviertan de manera eficaz y, no obstante, a nadie ultraja. Mas a aquel que no se convierte, con justicia le responde Dios: *Coge lo que es tuyo y vete.* Por esta razón, en *Oseas* dice el Señor: *Tu ruina, Israel, o tu auxilio solamente están en mí.*

Por todo lo dicho, es evidente de qué manera tan inútil e inane argumenta Suárez, cuando inquiere si antes del pecado tiene lugar otro pecado de omisión o de comisión. Pues, ciertamente, no es necesario que quien peca en el momento en que no cree, haya cometido otro pecado personal además del que comete al no creer, aunque los infieles a quienes por vez primera se les predica el evangelio, en la mayor parte de los casos y casi siempre, estén en pecado original, salvo que tal vez —lo cual es raro— alguno de ellos, cuando llega al uso de razón, sea justificado a través de la fe implícita de Cristo, que, no obstante, es explícita de Dios salvador. Pero supongamos que acontece de tal manera que un niño bautizado alcanza el uso de razón e inmediatamente se le predica de manera suficiente y explícita la fe de Cristo y no quiere creer; entonces, he aquí que no es necesario recurrir a un pecado anterior, sino que comete un solo pecado, el de infidelidad. Por tanto, es inane el discurso de quien argumenta al modo sofístico.

3. Del *segundo argumento* de Suárez negamos la mayor, tal como aparece, al ser errónea a todas luces. Pues esta proposición —Cristo dijo a Pedro: *Me negarás tres veces*— posee necesidad de suposición, una vez que Cristo la ha proferido, puesto que no hay potencia para lo que ya ha pasado. Igualmente, esta suposición antecede al uso del libre arbitrio de Pedro. Y, del mismo modo, por medio de una consecuencia correcta, se infiere: por tanto, Pedro negará a Cristo; y, sin embargo, esta suposición no destruyó la libertad de arbitrio de Pedro, cuando éste pecó en el acto de negar a Cristo. Yerra, por tanto, quien argumenta ignorando el saber de la dialéctica.

Pero para que brille más la verdad católica, vale la pena seguir refutando el argumento que Suárez propone bajo esta forma: La necesidad de suposición que antecede al propio uso de la libertad y que necesariamente determina como causa eficiente el acto de la propia potencia, que es el libre arbitrio, suprime en este acto la libertad. Pero tal es la suposición del auxilio que premueve y predetermina de manera eficiente a la voluntad humana al propio acto. Por tanto, en este acto destruye la libertad. La mayor se demuestra así: Porque entonces tal efecto, que es

un acto de la voluntad, no es libre en sí, ni en su causa. No es libre en sí, porque este efecto se produce en acto por una causa completamente determinada; ni es libre en su causa, pues ésta ya se presupone determinada antes del uso de la voluntad y con independencia de tal uso: por tanto, la mayor es verdadera.

A este argumento podemos responder de muchas maneras, para desenmascarar la audacia de quienes se muestran convencidos de su validez. De este modo, niegan la predeliberación del decreto divino y el auxilio eficaz, ya que si con ellos Dios decretase obrar según el designio de su voluntad, piensan que se obligaría a la libertad del hombre a ejercer un acto que Dios habría deliberado y predefinido según su designio. Pero, ciertamente, reflexionan acerca de Dios de manera menos digna de lo que es conveniente. Pues piensan que Dios, una vez ha establecido tales predefiniciones, obra como si fuese un encantador del juicio humano y del libre arbitrio y que el hombre se conduce igual que la mula o el caballo, que carecen de un intelecto que les permita discernir los medios en relación a un fin. Y, por esta razón, dicen que nosotros —que, sin embargo, seguimos la doctrina antigua— solamente admitimos el carácter voluntario de las acciones del hombre, mientras lo conducen tales auxilios, y que no defendemos la libertad de arbitrio. Sin embargo, como en otro lugar hemos tratado más por extenso sobre este argumento, al igual que otros comentadores de Santo Tomás hicieron en sus escritos, brevemente responderemos a la mayor, que, tal como se presenta, es verdadera, si se refiere a las causas segundas y limitadas según su ser y, por ello, según su modo de obrar. Pero, en cambio, si se refiere a la primera causa de todas, que obra todo según el designio de su voluntad, carece de verdad. Pues el efecto se sigue de la causa en cuanto la propia causa puede influir según su condición y naturaleza de móvil. De este modo, Dios, que es infinitamente bueno, sabio y poderoso, es causa de todo por su libre arbitrio; por este motivo puede influir en las demás causas y en los efectos de las causas, en la medida en que éstas son capaces, cada una según su especie, de producir los efectos de la moción divina. Así pues, Dios concurre con las causas que carecen de conocimiento y obran necesariamente, infundiendo en ellas la necesidad de obrar sin conocimiento alguno de medios o de fin. Con otras que poseen algún conocimiento del fin, como son los animales irracionales, concurre Dios, no solamente confiriéndoles la potencia estimativa y conservándola, sino también ayudando interiormente a que estimen en acto lo que es conveniente para ellas o adverso. Por tanto, con el hombre, que ha sido hecho a imagen y semejanza de Dios, concurre de modo más profundo a las operaciones en las que el hombre muestra que actúa a semejanza de la imagen del propio Dios; y se dice que estas acciones son libres. Y en ellas el hombre muestra un dominio que participa del supremo dominio del Señor, porque, ciertamente, hace uso de su voluntad en virtud de su arbitrio y del discernimiento de razón respecto a los medios dirigidos a un fin. Así pues, como el primero en ser libre, y de manera infinita, es Dios, es imposible que criatura alguna ejerza su libertad, especialmente al obrar el bien, sin el influjo actual de Dios, que decide primero para que la criatura decida después. En efecto, no se debe afirmar que la criatura es, con respecto al buen acto, la primera en decidir, al igual que tampoco es, con respecto al acto de conocer, la primera en conocer.

Así pues, es evidente que sólo la causa primera tiene la potestad de influir, vigorosamente y de manera excelente, sobre el libre arbitrio, para que éste elija de manera eficaz e infaliblemente aquello que Dios, desde la eternidad y con el designio de su voluntad, decretó que el hombre hiciera libremente. Y quienes no comprendan esta concordia, deberían creer en ella, en vez de negarla, pues, negándola, también niegan los antiguos dogmas de los Santos Padres, según los cuales Dios ha predefinido o predeliberado todo lo que acontece según su modo de acontecer. Pues San Pablo no excluye el buen uso del libre arbitrio, cuando dice, en la *Epístola a los efesios* 1, 11: «Que obra todo según el designio de su voluntad». Pues esta es la mayor perfección que tienen las criaturas y con la que el hombre muestra en grado sumo que ha sido creado a imagen de Dios. Además, San Pablo —cuando dice también que nosotros hemos sido creados *en Cristo Jesús y en las buenas obras que Dios ha dispuesto para que por ellas discurramos* (*Epístola a los efesios* 2, 10)—, sin duda, entiende que esta disposición antecede al buen uso de nuestro libre arbitrio. De otro modo, no diría: «para que por ellas discurramos»; sino que habría dicho: «para que por ellas tengamos la intención de discurrir». Por tanto, como San Pablo afirma que Dios ha dispuesto las buenas obras para que nosotros discurramos por ellas, de manera evidente enseña que nuestro discurrir por nuestras buenas obras es efecto infalible de la disposición divina, que nosotros llamamos «predefinición» o «decreto de la voluntad divina». Así pues, reflexionan torcidamente quienes niegan que la eficacia del auxilio divino se deba a la predefinición divina, pues de esta manera aprueban la consecuencia que infieren los luteranos, quienes consideran que tal principio destruye la libertad de los hombres. Pero nosotros negamos que se siga esta consecuencia. Y no consideramos que nuestras afirmaciones conlleven contradicción entre sí, sino que subordinamos el libre arbitrio, cuyo conocimiento es algo evidente por la propia experiencia, al primer libre arbitrio, que es el propio Dios, que todo cuanto ha querido hacer lo ha hecho y lo hace de manera eficaz, vigorosa y excelente.

4. No debe extrañar a nuestros adversarios que recurramos, para refutar este argumento, a la infinitud de la causa primera. De hecho, también recurrimos a la infinitud de Dios para refutar otro argumento, del que se dice que hasta tal punto convenció a Aristóteles que éste llegó a afirmar que el mundo había dimanado de Dios por necesidad natural. Este argumento es el siguiente: Siendo una causa total completamente idéntica a sí misma y ni siquiera pudiendo ser en potencia distinta de como es en sí misma, es necesario que siempre le siga el mismo efecto o que nunca le siga. Pero Dios no pudo ser en sí mismo distinto de como es. Por tanto, o bien el mundo dimanó necesariamente de Él, o bien nunca habría dimanado. Este argumento sólo se puede entender si aplicamos la mayor a las causas limitadas según su ser y según su virtud, respecto de las cuales, ciertamente, el argumento se verifica; pero no se verifica si la aplicamos a la causa primera, pues al igual que ésta no tiene un modo limitado de ser, de la misma manera tampoco está sujeta a las leyes de las otras causas, que, si no sufren algún cambio, no pueden obrar de manera diferente de como obran. Pero Dios, aunque es del todo inmutable y no puede ser distinto de como es, sin

embargo, puede cambiar y transformar todo lo existente y hacerlo pasar del ser al no ser, o del no ser al ser, permaneciendo Él siempre en acto puro, sin sombra alguna de cambio, como dice Santiago. Así pues, de lo dicho colegimos que la voluntad del hombre permanece en potencia para no obrar, si así lo quiere, hasta el momento en el que, tras ser premovida, obra en virtud del auxilio eficaz. Pero no admitimos que la voluntad quiera no obrar, una vez ha actuado la moción divina, por medio de la cual se perfecciona en su libertad y se fortalece para obrar bien de manera infalible; igualmente, dice Santo Tomás en la *Suma teológica*, 1. 2, q. 10, a. 4, *ad tertium*, y 2. 2, q. 24, a. 11: «Es imposible que estas dos situaciones sean simultáneamente verdaderas, esto es, que el Espíritu Santo quiera mover a alguien al acto de caridad y que esa persona peque, porque el Espíritu Santo obra de manera infalible cualquier cosa que desee». Con él coincide San Agustín en su *Enchiridion*, cap. 95, cuando se pregunta cómo puede afirmarse que Dios es omnipotente: «... si no hizo lo que quería hacer? O, lo cual es todavía más indigno del principio supremo, ¿si no hizo aquello que quería, porque la voluntad del hombre impidió que tuviese lugar aquello que Él, siendo omnipotente, quería? Y es así como peligra el propio inicio de la confesión de nuestra fe, por la que confesamos creer en Dios Padre todopoderoso». Así habla San Agustín[1].

5. Al *tercer argumento* es fácil responder ya con todo lo dicho, aunque nuestros adversarios piensen que es irrebatible. El argumento dice así: «La voluntad no es libre para recibir este auxilio, al no haber libertad en la sola y pura recepción o pasión. Igualmente, en virtud de su arbitrio, Dios confiere su auxilio o lo infunde a quien quiere y cuando quiere; pero entonces ninguna voluntad puede resistirse a recibirlo, siendo Él quien lo confiere. Y la voluntad tampoco es libre para no obrar, una vez recibido el auxilio, porque se dice que este auxilio es de tal naturaleza que con él siempre tiene lugar la operación actual. De ahí que no se le pueda resistir, sobre todo porque este auxilio responde a la voluntad absoluta, eficaz y previniente de Dios, a la que ninguna criatura puede resistirse».

Sobre este argumento, que incluye virtualmente varios argumentos, queremos interrogar a nuestros adversarios si acaso niegan completamente que Dios posea una voluntad absoluta, eficaz y previniente, por la que quiere justificar, aquí y ahora, a un hombre, por ejemplo, a Pablo, a pesar de haber sido cogido en flagrante delito. Pues si niegan esto, se oponen a la doctrina mencionada de Santo Tomás y de San Agustín, por omitir a otros Santos Padres. Pero si lo admiten, también ellos deberán refutar este argumento, ya que la voluntad absoluta de Dios es causa eficacísima de la conversión del pecador; de otro modo, Dios no habría hecho todo lo que quiso. Pero nosotros respondemos, como ya dijimos, que la voluntad del hombre es libre, no para hacer que el propio auxilio se vuelva eficaz, sino para rechazarlo, una vez le ha sido ofrecido, o para, consintiendo, admitirlo, una vez le ha sido conferido, sin perder potencia de su libertad para disentir, si así quisiera. Sin embargo, una vez recibido el propio auxilio, el libre arbitrio se robustece de tal

(1) SAN AGUSTÍN, *Enchiridion*, caps. 95-96. MIGNE, *P. L.*, 40, 276.

modo que infaliblemente quiere obrar. El concilio tridentino no definió lo contrario de lo que aquí exponemos. Y quien no comprenda este misterio, deberá creer con humildad y tal vez entienda cuanto es inteligible en esta vida.

6. Al *cuarto argumento* podemos responder fácilmente con nuestro modesto y disciplinado ingenio a partir de todo lo dicho. Pero nuestros adversarios persisten y creen con seguridad poder demostrar que no es cierto que la eficacia del auxilio provenga del decreto antecedente de la voluntad divina. Así pues, Suárez pretende realizar una doble impugnación con su argumento, como ya hemos dicho. Su argumento dice: «Dios no prescribe al hombre que pueda obrar, sino que de hecho obre. Por tanto, debe conferirle un auxilio suficiente, no solamente para que pueda obrar, sino también para que obre de hecho». Negamos que se siga la consecuencia de este argumento. Pues, para obligar al hombre a obrar, basta que Dios le manifieste, por medio del auxilio antecedente, que puede recibir otro auxilio y obrar con él, como ya explicamos al rebatir el primer argumento. Por esta razón se verifica que quien sólo carece del auxilio eficaz, puede obrar con rectitud, porque puede recibir el auxilio eficaz.

La demostración de esto es evidente por todo lo que hemos dicho. Pues admitimos que quien no puede recibir lo necesario para obrar, no podrá obrar, ni pecará no obrando. Pero nosotros negamos que el hombre que ha sido asistido anteriormente con el auxilio suficiente, no pueda recibir el auxilio eficaz. Por el contrario, Dios está presto a entregar tal auxilio; puesto que, en verdad, Dios invita al hombre a obrar. Así también, si Dios invita y prescribe a un hombre que vuele, lo cierto es que estará presto a entregarle las alas necesarias para volar; y, por esta razón, sería culpa de este hombre si, en virtud de sus fuerzas naturales, dijese que no quiere volar. Pero si otro hombre dijese que quiere volar, sostenemos que su voluntad no sería anterior al decreto de la voluntad divina de conferirle alas. De la misma manera, también quien se convierte a Dios recibe en el instante de su conversión un auxilio que es eficaz tal como desciende del Padre de las luces. Pero, como ya hemos dicho, no es nuestra labor investigar la razón por la que confiere tal auxilio a uno antes que a otro.

Con respecto a la segunda demostración de Suárez, debemos manifestar que la distinción que éste condena se basa en la doctrina de los Santos Padres y en la consecuencia necesaria que deducen los escolásticos que hasta el momento han interpretado la doctrina de Santo Tomás. Pero toma un ejemplo de la doctrina de San Agustín, a quien cita, argumentando que, según San Agustín, Dios entregó al primer padre un auxilio para que pudiese perseverar, pero no para que perseverase de hecho; sin embargo, en adelante Dios entrega su auxilio a los elegidos no solamente para que puedan perseverar, sino también para que perseveren. Torcidamente se apoya Suárez en este pasaje, pues arguye que San Agustín no niega, sino que, antes bien, afirma que el auxilio que Dios confirió a Adán era suficiente, no sólo para poder perseverar, sino también, si así lo hubiese querido, para perseverar de hecho; porque, realmente, al igual que pecar estuvo en su mano, del mismo modo, también lo estuvo el perseverar. Sin embargo, según Suárez, Dios no entregó a Adán su auxilio en el momento y del modo más adecuados para

que con este auxilio perseverase de hecho; y por esta razón San Agustín habría dicho que Adán no recibió el auxilio para perseverar de hecho e infaliblemente a causa de la presciencia y de la voluntad de Dios, a diferencia de los que posteriormente han sido elegidos, a quienes Dios entrega su auxilio para que perseveren de hecho. No obstante, según Suárez, que Adán no perseverase con este auxilio, no se habría debido a que el auxilio de por sí no fuese suficiente para perseverar, ni a que fuese necesario otro auxilio previniente mayor. Y así pretenden interpretar nuestros adversarios a San Agustín, pervirtiendo su intención, que era mostrar que Dios concede a los elegidos una gracia mayor para perseverar que la que concedió a Adán, quien no perseveró. Pero nuestros adversarios perseveran en su falso pensamiento, pretendiendo reducir, en suma, la diferencia entre el hombre que se convierte y el que no se convierte al propio libre arbitrio, que por su libertad innata elegiría obrar sólo con el auxilio de la gracia previniente que recibe antes de obrar. Y, de este modo, según la doctrina de nuestros adversarios, es el propio hombre que se convierte quien se distingue del que no se convierte, como ya mostramos ampliamente en la primera parte de este tratado, capítulo 2, en el que, recurriendo al pasaje de San Pablo en la *Epístola primera a los corintios* 4, mostramos, por nuestra parte, que quien se convierte recibe un auxilio especial de la gracia previniente que no se le concede a quien persiste en el pecado.

Capítulo tercero

En el que se proponen otros argumentos contra la eficacia del auxilio actual que premueve la voluntad, mediante los cuales los defensores de Molina pretenden seguir demostrando los argumentos propuestos en el primer capítulo

No cesan nuestros adversarios de intentar persuadir con su doctrina, no sólo a teólogos, sino también a legos ignaros en materia teológica, divulgándola por escrito en numerosas ocasiones. Y aunque recurran para su propósito a argumentos variados, no obstante, dicen que los más importantes, que suponen irrebatibles, son los siguientes:

1. El *primer argumento* es: Si el auxilio eficaz de Dios premueve la voluntad, entonces la libertad de la voluntad desaparece en sus actos; por tanto, el auxilio de Dios no premueve la voluntad. Por tanto, es la voluntad la que hace que el auxilio se vuelva eficaz, ya que, tal como viene de Dios, solamente es suficiente. El antecedente se demuestra así: La naturaleza de la voluntad exige su indeterminación, como enseña Aristóteles en la *Política,* lib. 3, cap. 13; pero por medio del auxilio eficaz de Dios la voluntad se determina en un sentido; por tanto, con tal auxilio se suprime la libertad.

Y, en primer lugar, demuestran este argumento a partir de la definición de libertad, pues para que se pueda hablar de libertad necesariamente se requiere que, puestos todos los requisitos para obrar, el libre arbitrio pueda obrar y no obrar. Pero si el hombre recibe un auxilio eficaz de Dios, entonces el libre arbitrio no puede dejar de obrar aquello a lo que el auxilio eficaz mueve a la voluntad. Por tanto, si tal auxilio debe incluirse entre los prerrequisitos, entonces con ello se destruye la libertad de arbitrio. Por tanto, tal auxilio no premueve la voluntad.

En segundo lugar, nuestros adversarios demuestran su argumento de la siguiente manera. Según determina el concilio tridentino, ses. 6, sobre la justificación, canon 4, el libre arbitrio puede disentir en el instante de la justificación,

aunque Dios lo llame, si así lo desea. Pero si Dios mueve el libre arbitrio con su moción eficaz, para que realice, movido por Él, el acto de contrición a través del cual resulta justificado, entonces no puede disentir, ni resistirse a Dios, aunque lo desee; y así, en efecto, se dice en la *Epístola a los romanos* 9, 19: «Pues, ¿quién se puede resistir a su voluntad?». Por tanto, tal auxilio no premueve la voluntad.

2. El *segundo argumento* es: Si el auxilio eficaz de Dios que premueve las potencias hacia los actos sobrenaturales, es necesario para que elijamos tales actos, entonces no hay que imputar al pecador la culpa por no haberse convertido, en el instante de la muerte, por ejemplo. Esto se demuestra así: La conversión del pecador es imposible sin el auxilio eficaz de Dios; pero nadie es culpable de no hacer lo que para él es imposible, e igualmente nadie peca haciendo algo que no puede evitar; por tanto, si Dios no confiere tal auxilio, la impenitencia final no será culpa del pecador.

Y si a este argumento nosotros objetáramos: Aunque un pecador muera en pecado mortal, no se arrepienta cuando debe cumplirse el precepto de la penitencia y no haya recibido el auxilio eficaz de Dios, sin embargo, por su culpa no lo habrá recibido, porque no lo habrá querido; pues podría haberlo recibido y, por ello, se le culpará por haberse colocado en un estado del que Dios, con justicia, sustrae tal auxilio; y, por ello, peca cuando le insta el precepto de convertirse a Dios, aunque no haya recibido el auxilio eficaz, que es necesario para el acto de contrición; del mismo modo, al sacerdote que lanza su breviario al río debe culpársele del pecado de omisión del oficio divino, porque, aunque le es imposible oficiar las horas canónicas, supuesto que no tiene el breviario, sin embargo, por su culpa se mete en tales aprietos.

Entonces, contra este argumento responderían nuestros adversarios: Desde la eternidad Dios decide no conferir el auxilio eficaz para arrepentirse en el momento de la muerte, a aquellos a quienes no se lo confiere de hecho; por tanto, es imposible que hayan recibido el auxilio eficaz; por tanto, si tal auxilio es necesario para arrepentirse, la penitencia para ellos resulta imposible en términos absolutos y, por consiguiente, no pecan no arrepintiéndose.

3. El *tercer argumento* es el siguiente: En la producción del pecado material en razón de ente, no es necesario que Dios premueva nuestra voluntad con un auxilio eficaz, sino que basta con un auxilio coadyuvante. Por tanto, de modo similar, no será necesario que Dios premueva con un auxilio eficaz nuestra voluntad hacia el acto de virtud y hacia otros actos sobrenaturales, sino que bastará con que concurra con un auxilio sobrenatural coadyuvante y simultáneo. Cuando menos, el antecedente es probable, según la doctrina que muchos teólogos defienden. Y, por la misma razón, el consecuente también debe ser probable. Pues al igual que Dios es causa primera de cualquier acto de virtud, de igual manera también es causa primera de la que depende el pecado material en razón de ente. Pues como existe cierto bien participado y, por consiguiente, el bien primero, a saber, Dios, que es bueno por esencia, por esta razón Dios es causa del bien participado. Por tanto, de la misma manera que Dios puede ser causa primera

respecto del pecado material en razón de ente, sin concurrir con un auxilio eficaz que premueva nuestra voluntad hacia la producción de tal pecado, así también Dios puede ser causa primera de cualquier acto de virtud, sin que, a través de un auxilio eficaz premovente, concurra con nuestra voluntad para producir tal acto de virtud. Por tanto, el auxilio coadyuvante y simultáneo de Dios es suficiente para obrar el acto, mientras que el mencionado auxilio eficaz —que antecedería en orden de naturaleza al acto de la voluntad— debe eliminarse.

4. El *cuarto argumento* es el siguiente: O bien el auxilio llamado «suficiente» es suficiente para que nuestro arbitrio, sin otro auxilio divino, pueda consentir y cooperar con Dios —que nos llama y coopera en nuestra salvación—, o bien no es suficiente. Si sucede lo primero, entonces el arbitrio, a través de su libre operación, puede hacer que este auxilio se vuelva eficaz. Pero si no es suficiente, falsamente se le llama «suficiente», y entonces no se puede culpar a nuestro arbitrio por no consentir, ni cooperar con Dios a través de tal auxilio.

Pero si alguien les responde a nuestros adversarios que este auxilio es suficiente para que el hombre pueda convertirse, porque es suficiente en su género, pero que, de hecho, el hombre no se convierte con él solo, salvo que posea el auxilio eficaz de Dios para la conversión actual; y también les responde que el pecador recibirá de Dios el auxilio eficaz para convertirse de manera actual, si hace un buen uso del auxilio suficiente. Entonces, contra estas respuestas, nuestros adversarios objetarán: O bien el buen uso del auxilio suficiente y el progreso hacia el uso de la gracia previniente pueden producirse sin otro auxilio eficaz de Dios para que tenga lugar este buen uso, o bien no pueden producirse sin otro auxilio eficaz de Dios. Si sucede lo primero, entonces el libre arbitrio, una vez excitado por el auxilio suficiente, puede, por su libertad innata, hacer un buen uso de tal auxilio, obrando con él de manera diligente; por tanto, el propio libre arbitrio hace que se vuelva eficaz un auxilio que, tal como viene de Dios, solamente es suficiente. Pero si se admite lo segundo, entonces aparece el inconveniente inferido en el segundo argumento: que no sea culpa de nuestro libre arbitrio no avanzar hacia el buen uso del auxilio suficiente, pues no estaría en la potestad de nuestro libre arbitrio avanzar más allá, sin otro auxilio eficaz, para convertirse de hecho.

Capítulo cuarto

En el que, acudiendo a la doctrina de los santos, especialmente de San Agustín y Santo Tomás, refutamos los argumentos propuestos y explicamos con más detenimiento las soluciones ofrecidas en el capítulo segundo

1. El primer argumento que proponen nuestros adversarios en el capítulo anterior no es nuevo a oídos de la Iglesia, sino antiguo, y aparece frecuentemente en la obra de nuestro doctor Santo Tomás. En efecto, el santo doctor lo presenta literalmente y lo refuta en *Contra gentes*, lib. 3, cap. 148, y en la *Suma teológica*, 1, q. 19, a. 8, solución de los argumentos primero y segundo, y también en la q. 22, a. 4, y en la q. 83, a. 1, solución de los argumentos segundo y tercero. Y este argumento es el Aquiles de los argumentos heréticos, con el que ciertos herejes pretenden que triunfen sus errores, negando, por medio de él, la presciencia y la providencia divinas, la eficacia de la voluntad divina y la necesidad del auxilio divino. En efecto, los pelagianos lo propusieron literalmente, como informa San Jerónimo en su *Epistola ad Ctesiphontem*, dirigida contra los pelagianos, en la que dice, en el capítulo 3: «Esto que digo no es un argumento mío. Uno de sus discípulos, incluso ya maestro... disputa de la siguiente manera: Si no hago nada sin el auxilio de Dios, entonces... inútilmente me dio libertad de arbitrio, pues no la puedo ejercer, salvo que Dios me ayude siempre...»[1].

También otros herejes propusieron el mismo argumento, siendo así que por él aseguraban, estando convencidos de ello, que todo ocurría por necesidad en virtud de la providencia divina. Entre éstos hubo ciertos filósofos —a quienes menciona San Agustín, *De civitate Dei*, lib. 5, caps. 8 y 9—, algunos priscialinistas —con quienes combate San León I en su *Epistola ad episcopum Austoricensem*, cap. 11—, y John Wyclif, quien lo defiende en su vigesimoséptimo error condenado en el concilio de Constanza.

---

(1) SAN JERÓNIMO, *Epistola ad Ctesiphontem adversus Pelagium*. MIGNE, *P. L.*, 22, 1154.

Simón el Mago propone el mismo argumento contra San Pedro apóstol, pues, como relata San Clemente I en *Recognitiones*, lib. 3, cap. 19, argüía contra la eficacia de la voluntad divina de la siguiente manera: «Si lo que Dios quiere que exista, existe, y lo que no quiere que exista, no existe, entonces, todo acontece por necesidad y no libremente». Sin embargo, a este argumento, para que no pareciese irrebatible, inmediatamente respondía San Pedro, tal como relata San Clemente en el lugar mencionado, cap. 19 y siguientes. En efecto, dice San Pedro, respondiendo al argumento de Simón: «De las cosas que mueve Dios, unas se mueven por necesidad y otras voluntariamente»[2].

También San Agustín ofrece y refuta el mismo argumento —comentando las palabras del *Evangelio* de San Juan, 6: *Nadie puede venir a mí, a no ser que mi Padre, que me ha enviado, me lo traiga*—, haciendo mención de la moción eficaz de Dios, a través de la cual trae hacia Cristo a todo el que cree en Él; y así argumenta contra aquella doctrina: «¿Qué decimos aquí, hermanos? Si somos traídos hacia Cristo, entonces se nos fuerza a creer: por tanto, se ejerce violencia y no una excitación de nuestra voluntad». Y responde inmediatamente a este argumento: «En absoluto, no pienses que se te trae de manera forzada; por el contrario, tu alma es traída con amor». E inmediatamente después añade: «Además, poco se debe a la voluntad; ya que, más bien, es el placer el que te trae»; y así también dice el poeta: «A cada cual lo mueve su placer... y no su obligación, sino su deleite»[3]. Igualmente, también en *De spiritu et littera*, cap. 30, San Agustín arguye contra la misma doctrina: «Entonces, ¿hacemos desaparecer el libre arbitrio por medio de la gracia? En absoluto; por el contrario, elevamos en mayor medida el libre arbitrio. En efecto, del mismo modo que la ley no desaparece por la fe, de igual manera el libre arbitrio no desaparece por la gracia, sino que se eleva en mayor medida»[4]. San Juan Crisóstomo también presenta esta doctrina en su *Homilia de Adam et Heva*, donde dice lo siguiente: «Sobre todo, el auxilio y el don de Dios —y hablamos del auxilio eficaz premovente— no suprimen el libre arbitrio, sino que lo liberan, para que sea luminoso en vez de tenebroso, justo en vez de inicuo, sano en vez de lánguido, previsor en vez de imprudente»[5].

San Ambrosio también confirma esta doctrina en *De vocatione gentium*, lib. 2, cap. 9, pues dice: «Lo que Dios quiere que los hombres quieran, lo quieren, puesto que... les ofrece el don mismo de querer, de tal modo que... no suprime la mutabilidad que les es propia y por la que podría suceder que no quisieran». Y en las *Epistolae*, lib. 10, epístola 84, a Demetrio, dice: «¿Acaso debemos temer que parezca que suprimimos el libre arbitrio, cuando decimos que hay que atribuir a Dios los medios a través de los cuales nos hacemos dignos de su perdón? De ningún modo se ajusta esto a la verdad. En efecto, al obrar el Espíritu Santo, el

(2) PS-CLEMENTE, *Recognitiones*, lib. 3, cap. 23. MIGNE, *P. L.*, 1, 1293.

(3) SAN AGUSTÍN, *In Joan. Evangelium tractatus CCXXIV*, tr. 26, cap. 6, n. 2. MIGNE, *P. L.*, 35, 1607 y 1609.

(4) Id., *De spiritu et littera*, cap. 30. MIGNE, *P. L.*, 44, 233.

(5) Léase en *De gratia Dei* «Indiculus» o «Praeteritorum Sedis Apostolicae episcoporum auctoritates», cap. 12. MANSI 4, 462.

arbitrio se conserva y no se suprime»[6]. Del mismo modo, San Agustín, en *De correptione et gratia*, cap. 2, dice que cuando los fieles, en virtud del auxilio de la gracia de Dios, obran bien, tal como hay que obrar, con amor y deleite, reciben la excelencia de la justicia que Dios les da complacido. Y en el segundo sermón del *De verbis Apostoli* —comentando el pasaje del *Evangelio* de San Juan 6: *Nadie puede venir a mí...*—, dice: «Cree y vendrás; ama y serás traído. Pero no pienses que se trata de una violencia dolorosa. Es dulce, es agradable; la propia dulzura te trae»[7]. A cuya confirmación se dirige la definición del concilio arausicano, capítulo séptimo, según la cual: «La inspiración del Espíritu Santo infunde a todos, cuando consienten y creen, dulzura»; y también las palabras de *Sabiduría* 8: «Se despliega vigorosamente de un confín al otro del mundo y gobierna de manera excelente el universo».

También San Anselmo, en *De concordia gratiae et liberi arbitrii*, trata de mostrar de muchas maneras que el auxilio eficaz que nosotros defendemos no elimina la libertad de arbitrio.

Finalmente, San Bernardo, en cierto tratado, *De gratia et libero arbitrio* —que comienza así: *Cuando en cierta ocasión me encontraba hablando en público...*—, claramente enseña que es argumento de hombre mal educado en la fe colegir que el auxilio que premueve la voluntad elimina el libre arbitrio o la razón del mérito o del demérito. En efecto, dice así: «Cuando en cierta ocasión me encontraba hablando en público, sentí que la gracia de Dios me impulsaba a reconocer que Él me ha prevenido, me ha elevado y me ha otorgado esperanzas de perfeccionarme en el bien; ante lo cual, preguntó uno de los presentes: Entonces, ¿qué obras, o qué clase de recompensa o de premio esperas, si todo lo hace Dios? A esto respondí: ¿por qué preguntas? Atribuye la gloria a Dios, pues gratuitamente te ha prevenido, te ha excitado y te ha iniciado; y, por lo demás, vive tú dignamente...»[8]. A quien pregunta San Bernardo responde a lo largo del libro que, mientras Dios hace que la voluntad del hombre evolucione del mal hacia el bien, transforma su voluntad, pero no la suprime. Y durante todo el libro trata de mostrar cómo concuerdan la libertad y la moción eficaz de Dios, por medio de la cual transforma nuestra voluntad. Ciertamente, después de presentar tantos testimonios de Santos Padres en contra de estos nuevos teólogos, nos atrevemos a afirmar que, aunque admitamos que pretenden reflexionar acerca de Dios según la verdad de la fe católica que profesan abiertamente, sin embargo, desconocemos qué piensan de la bondad y de la dulzura del corazón de Dios quienes no saben cuánta dulzura infunde a la voluntad libre, cuando la mueve eficazmente hacia sí.

2. Pero también, siguiendo la teología escolástica verdadera y sana, para disputar contra la argumentación de estos teólogos y responderles, debemos preguntarles: En primer lugar, cuando el hombre, gracias a la libertad de su voluntad, hace que el auxilio suficiente de Dios se vuelva eficaz, como así piensan, ¿esta

(6) PS-AMBROSIUS, *De vocatione omnium gentium*, lib. 2, caps. 26-27. MIGNE, *P. L.*, 51, 713. Id., *Lib X Epistolarum*, ep. 84, *ad Demetriadem*, ed. Parisiis 1586, t. 4, p. 1168.

(7) SAN AGUSTÍN, *Sermones de Scripturis*, s. 131. MIGNE, *P. L.*, 38, 730.

(8) SAN BERNARDO, *De gratia et libero arbitrio*, cap. 1. MIGNE, *P. L.*, 182, 1001.

eficacia se mantiene junto con la libertad de arbitrio, o no? Ellos dicen que afirmar lo segundo es herético. Pero si sucede lo primero, entonces, de manera similar, la libertad de arbitrio se mantendrá junto con la eficacia del auxilio de Dios, que mueve de manera mucho más vigorosa y libre al hombre con su auxilio eficaz de lo que el propio hombre se mueve con su ímpetu. Ciertamente, estos nuevos y recientes teólogos ignoran o no quieren entender la eminente doctrina que Santo Tomás ofrece en la *Suma teológica*, 1, q. 83, a. 1 *ad tertium*, y en 1. 2, q. 6, a. 4 *ad primum*, donde dice: «Cuando Dios mueve las causas voluntarias, no suprime la voluntariedad de sus acciones, sino que, más bien, produce en ellas la voluntariedad precisamente porque obra en cada una de ellas según su naturaleza y su carácter». Lo mismo enseña en otros lugares ya citados anteriormente y el santo doctor se perpetúa en esta doctrina. Por lo cual, ciertamente, no puede dejar de admirarnos cómo el doctor Molina, en su *Concordia*, q. 23, a. 5, d. 1, m. 10, y en sus *Commentaria in primam divi Thomae partem*, q. 23, a. 5, d. 1, m. 13, puede decir que tiene a la doctrina y al juicio de Santo Tomás en tan gran estima que —afirmando pensar igual que él— se descubre como su seguro testigo, posando firmemente su pie en su doctrina, cuando, en realidad, se aleja de su doctrina común y evidente, para seguir una doctrina nueva e insegura, no queriendo posar su pie en la llanura, sino hundirlo en el precipicio.

En segundo lugar, preguntamos a esos teólogos lo siguiente. Cuando Dios creó el cielo y la tierra, por medio de su voluntad eficaz, y cuando adoptó naturaleza humana, ¿se mantuvo la libertad del arbitrio divino simultáneamente a la voluntad eficaz de Dios, o no? Sostener lo segundo es herético y fue condenado en el concilio de Constanza, ses. 8; contra ello habla también el pasaje de la *Epístola de Santiago* 1, 18: «Pues Dios nos creó voluntariamente». Pero si admiten lo primero, tal como necesariamente debe admitirse, que nos digan por qué razón, cuando Dios mueve eficazmente a nuestra voluntad para que obre bien, la moción eficaz y dulce de Dios elimina la libertad de nuestro arbitrio, si Dios, cuando creó eficazmente el mundo, tuvo libertad para no crearlo.

3. Así pues, podemos responder formalmente al primer argumento negando su antecedente. A modo de demostración respondemos que una determinación interior sin más, es decir, por la naturaleza de la cosa, se opone a la libertad, pero no, sin embargo, la determinación libre, es decir, por suposición de aplicación de la voluntad libre. Pues ésta permite el acto libre, aunque posea cierta necesidad *secundum quid* y de suposición en sentido compuesto; y así dice Aristóteles: «Todo, mientras existe, es necesario que exista». De aquí se sigue que una acción que sea todo lo libre o contingente que se quiera, supuesto, empero, que se produzca, es necesario que se produzca y que sea libre. Así, por ejemplo, en el propio acto de la voluntad que se aplica libremente a leer, en ese momento el acto de leer es libre en opinión de todos; y, sin embargo, una vez supuesto que la voluntad se aplica a leer libremente, es necesario que el hombre lea y que lea libremente: así pues, no se opone a la libertad la determinación que proviene de la aplicación libre de la voluntad o de la moción de la causa primera y universalísima, que mueve y determina a las causas segundas según su naturaleza y condición,

como hemos dicho anteriormente. Esta distinción entre necesidad en sentido compuesto, o de suposición, y necesidad absoluta, ya está presente expresamente en San Agustín, *De praedestinatione et gratia*, cap. 22 «Nabuchodonosor», q. 4, y en Santo Tomás, *De veritate*, q. 6, a. 3 *ad septimum et octavum*, y en la *Suma teológica*, 1, q. 14, a. 13 *ad tertium*, q. 19, a. 8 *ad tertium*, y más expresamente en q. 23, a. 6 *ad tertium*. Y de ella hace uso el concilio coloniense en su *Enchiridion christianae institutionis*, en el tratado sobre el sacramento de la penitencia, pág. 207, donde, para hacer concordar la libertad de arbitrio con la presciencia infalible de Dios, hace uso de la distinción entre necesidad absoluta, denominada «necesidad de consecuente», y necesidad de suposición, denominada «necesidad de consecuencia», de la que ya hemos hablado en la segunda parte de este tratado, capítulo 5. El propio Molina admite esta misma distinción en su *Concordia*, pág. 241, y por medio de ella refuta un argumento similar al primer argumento propuesto, hablando del auxilio de la gracia concomitante, con el que —dice— se mantiene la libertad de arbitrio, aunque, supuesto tal auxilio concomitante, sea incomposible en sentido compuesto que el hombre no obre.

4. Hemos presentado esta distinción —siguiendo la doctrina de los Santos Padres, que hacen concordar la libertad de arbitrio con la moción eficacísima y excelente de Dios y que literalmente presentan y refutan el argumento que convence a nuestros adversarios—, para que los censores de la fe adviertan y consideren cuán antigua, desde los tiempos de los apóstoles hasta nuestros días, y cuán dañina fue siempre en la Iglesia la querella de Molina y el argumento por el que ahora en España se ha levantado una tempestad. Y resulta digno de asombro que, en asuntos tan graves, a los teólogos modernos les convenza un argumento común que no convencía a los santos antiguos, pues estaban plenos de la ciencia y del Espíritu de Dios; y, una vez convencidos, atribuyen al libre arbitrio lo que sobremanera debe atribuirse a la misericordia divina y a su moción eficaz, para que sea veraz San Pablo, cuando dice en la *Epístola primera a los corintios* 4, 7: «¿Qué tienes que no lo hayas recibido? Y si lo has recibido, ¿por qué te jactas como si no lo hubieras recibido?».

Con respecto a la primera demostración, negamos que sea legítima la definición de libre arbitrio que nuestros adversarios proponen en ese argumento, tal y como hemos sostenido en la primera parte de este tratado, capítulos 12 y 13, donde mostramos por extenso en qué consiste la esencia y la entidad del libre arbitrio; con la doctrina que hemos ofrecido en estos capítulos, podemos refutar esta primera demostración.

5. A la segunda demostración, podemos responder de la siguiente manera. En primer lugar, llamamos la atención sobre cómo el doctor Molina opone los sagrados concilios contra Santo Tomás —a pesar de que la Iglesia haya adoptado frecuentemente sus artículos, convirtiéndolos en los sagrados cánones de sus concilios—, como si, en efecto, los herejes no soliesen oponer pasajes de las Sagradas Escrituras y de los concilios para impugnar la doctrina de la fe. Así, San Cirilo, en la *Epistola 28 ad Joannem*, dice que todos los herejes toman de las

Sagradas Escrituras, aun estando inspiradas divinamente, ocasión para su error. Incluso el propio diablo hizo uso de la autoridad del salmo 90, ofrecido de manera mutilada y erróneamente entendido —como menciona San Bernardo en el lugar citado—, para persuadir a Cristo de que se tirase abajo. Así pues, Molina pretende probar, con la autoridad alegada del concilio tridentino, que nuestro libre arbitrio hace que se vuelva eficaz un auxilio divino que, tal como procede de Dios, solamente es suficiente, infiriendo de esta manera que el libre arbitrio, a pesar de ser excitado y movido por Dios, puede disentir de Él, si así lo quiere, y rechazar la gracia adyuvante. Por tanto, puede disentir del auxilio por el que realmente se convierte; y, por ello, en su potestad está en el momento en que consiente hacer que el auxilio divino se vuelva eficaz, consintiendo y cooperando con él, o bien dejar que sea ineficaz, disintiendo de él; y hasta tal punto depende de nuestro libre arbitrio que los auxilios divinos sean eficaces o ineficaces.

Pero a este argumento podemos responder fácilmente. Ante todo, sostenemos que el pecador se justifica libremente, asintiendo y cooperando con la gracia de Dios, de tal manera que, en el momento de la justificación, consiente libremente; y puede disentir, si así lo quiere, porque no es meramente pasivo e inanimado, como enseña el sagrado concilio de Trento. Pero es ridículo colegir de aquí que nuestro libre arbitrio haga que el auxilio de Dios sea eficaz o ineficaz; y es erróneo atribuir semejante doctrina al sagrado concilio de Trento. En *primer lugar*, porque en ningún canon enseña el concilio que la eficacia del auxilio se deba al libre arbitrio, sino que tan sólo enseña que consiente libremente y puede disentir, si así lo quiere. Pero una cosa es que de la libertad de nuestro arbitrio provenga el consentimiento libre o la disensión y, en cambio, otra cosa muy diferente es que nuestra voluntad haga que el auxilio de Dios sea eficaz o ineficaz. Lo primero, ciertamente, es verdadero y doctrina del concilio; pero lo segundo es falso y erróneo, como ya mostramos en la primera parte de esta disputa.

En *segundo lugar*, porque hasta el momento la doctrina común y verdadera de todos los teólogos ha sido la siguiente, a saber, en el instante de la justificación el pecador que se convierte puede disentir en sentido dividido y no convertirse, aunque de hecho e infaliblemente se convierta, cuando lo mueve el auxilio eficaz de Dios. Pues el auxilio eficaz de Dios, aunque de hecho produzca su efecto —y de manera infalible— en sentido compuesto, sin embargo, en términos absolutos, no suprime la libertad de arbitrio, ni lo obliga de tal modo que no pueda resistir en sentido dividido, si así lo quisiera. Y esta es la legítima doctrina del sagrado concilio de Trento.

Sabemos que los autores de la doctrina contraria no aprueban, tal como la hemos presentado, la distinción entre sentido dividido y sentido compuesto. Pues en la *Concordia*, q. 14, a. 3, d. 38, y en los *Commentaria in primam divi Thomae partem*, q. 14, a. 13, d. 18, m. 2, el doctor Molina no admite, para el auxilio eficaz de Dios, la distinción entre sentido dividido y sentido compuesto, por lo que no sabe componer la libertad de nuestro arbitrio con el mencionado auxilio, tal y como hasta el momento compusieron los Santos Padres y los teólogos —y esto lo hemos mostrado de manera más elocuente al refutar su primer argumento—, aunque al final de la disputa 38 parezca que piensa lo mismo que nosotros sobre la distinción

entre sentido dividido y sentido compuesto. No obstante, en el ínterin desearíamos que Molina hiciese concordar el lugar en el que el concilio de Trento define que el libre arbitrio podría disentir del auxilio divino, si así quisiera, con los lugares ya citados de las Sagradas Escrituras y de los Santos Padres, en los que se afirma que nuestra voluntad no puede disentir, ni resistir, a la voluntad eficaz y a la moción de Dios. Pues los teólogos, con Santo Tomás a la cabeza, hallaron esta concordia por medio de la distinción entre sentido dividido y sentido compuesto.

En *tercer lugar*, porque —siguiendo la doctrina católica—, aunque el pecador podría resistirse a la gracia de Dios y a su auxilio, si así lo quisiera, sin embargo, que de hecho no se resista, sino que coopere con la gracia de Dios, se debe al auxilio especial divino, que lo mueve de manera eficaz y le ayuda a obedecer a la propia gracia, y así en *Isaías* 50, 5, se dice: «El Señor me ha abierto el oído y yo no me he resistido». San Bernardo, cuando se refiere en su sermón 28 sobre el *Cantar de los cantares* a este pasaje, afirma que la no resistencia se debe al don especial de obediencia que confiere Dios[9]. Por tanto, ¿cuánto más dependerá creer, amar, consentir y cooperar con la gracia de Dios, del auxilio divino especial y eficaz, del que depende el buen uso del libre arbitrio y el buen uso de la gracia?

Finalmente, a partir de lo definido por el propio concilio tridentino —que nuestros adversarios aducen contra nuestra doctrina— se colige fácilmente que la libertad de arbitrio se mantiene junto con la moción eficaz y excelente de Dios. Así pues, el concilio declara que Dios excita y mueve el libre arbitrio para que de este modo consienta y coopere con Él, cuando lo convoca y lo excita, introduciendo en él la eficacia de la moción divina. Y añade que, sin embargo, podría disentir, si así lo quisiera.

6. Pero entonces argumentan nuestros adversarios: Si una posibilidad está en la potestad de un ser, no se sigue ningún absurdo. Pero es posible que el hombre disienta y no quiera convertirse, aunque Dios mueva con su auxilio eficaz a la voluntad del hombre hacia el acto de contrición. Por tanto, está en la potestad de su ser la posibilidad de que, a pesar de haber recibido una moción de Dios de tal naturaleza, el pecador no quiera convertirse. Si esta posibilidad está en la potestad de su ser, se sigue que el auxilio divino, tal como procede de Dios, no es eficaz de por sí, sino que se vuelve ineficaz por la innata libertad de arbitrio, cuando no quiere hacer uso de este auxilio; y se vuelve eficaz cuando el libre arbitrio hace un buen uso de él. Por tanto, no implica un absurdo afirmar que la eficacia o ineficacia del auxilio divino dependan de la libertad de arbitrio y de su libre cooperación.

A este argumento respondemos que si una posibilidad está en la potestad de un ser de manera absoluta, no se sigue ningún absurdo. Pero si está en la potestad de un ser supuesta alguna incomposibilidad, entonces se seguirá el mayor de los absurdos. Pues se seguirá que dos proposiciones contradictorias serán verdaderas o que simultáneamente el mismo sujeto se referirá sin más a dos formas contrarias, o algún otro absurdo similar. Así pues, por ejemplo, es posible que Pedro sea blanco. No es un absurdo que esta posibilidad esté en la potestad de su ser de

(9) SAN BERNARDO, *Sermones in Cantica*, s. 28. MIGNE, *P. L.*, 183, 924.

manera absoluta. Si, no obstante, suponemos algo incomposible, a saber, que Pedro sea negro, entonces, una vez supuesto esto, implica un absurdo la siguiente proposición de posibilidad: Pedro posiblemente es blanco. Así también afirmamos que, aunque de manera absoluta el pecador pueda disentir de Dios, cuando lo excita y lo convoca, y no implique ningún absurdo el que esta posibilidad esté en la potestad de su ser de manera absoluta, sin embargo, supuesto que Dios lo mueva con su auxilio eficaz para que consienta y coopere con Él, cuando lo convoca, sería un absurdo que la posibilidad de no consentir con el auxilio divino estuviese en la potestad de su ser. Pues estas dos situaciones son incomposibles, a saber, que Dios mueva con su auxilio eficaz al pecador para que consienta con Él y, sin embargo, el propio pecador de hecho no consienta, aunque de hecho pueda no consentir.

7. Antes de responder al *segundo* argumento queremos llamar la atención sobre un punto. Este argumento no es nuevo, ni irrefutable, como creen nuestros adversarios. Pues Santo Tomás lo presenta literalmente y lo refuta en la *Suma teológica*, 2. 2, q. 2, a. 5 *ad primum*, y 1. 2, q. 109, a. 8 *ad primum*, en *De veritate*, q. 14, a. 11 *ad secundum*, y lo rebate expresamente en *Contra gentes*, lib. 3, cap. 159. Y ya mucho antes lo presentó y lo refutó San Agustín en *De correptione et gratia*, cap. 7, donde, hablando del don de la perseverancia, ofrece el mismo argumento, afirmando que es argumento de herejes con el que se intenta probar que no se debe culpar a aquellos que no reciben de Dios el don de la perseverancia de que de hecho no perseveren. Así, en efecto, San Agustín dice: «Y ni siquiera se disculpan cuando, tal y como ahora hacen, preguntan por qué Dios nos corrige y nos condena, si no nos otorga la perseverancia para permanecer en el bien». Así habla San Agustín[10].

Por tanto, San Agustín responde al argumento negando su consecuencia. Para demostrar esto mismo también responde Santo Tomás en la *Suma teológica*, 2. 2, q. 2, a. 5 *ad primum*: «Y si se dice que algo está en la potestad del hombre sin el auxilio de la gracia, de este modo al hombre se le obliga a realizar muchas acciones que no puede llevar a cabo sin la gracia preparante, como amar a Dios y al prójimo y, de modo similar, creer en los artículos de la fe. Pero, no obstante, el hombre puede realizar estas acciones con el auxilio de la gracia; y Dios otorga este auxilio misericordiosamente a todos aquellos a quienes, por voluntad divina, se lo concede; pero quienes no lo reciben, no lo merecen por haber cometido algún pecado anterior o, al menos, por estar en pecado original; y por ello es un acto de justicia que no lo reciban, como dice San Agustín en *De correptione et gratia*». Así habla Santo Tomás. De sus palabras se colige que, para culpar al pecador por no convertirse en el momento de la muerte, es suficiente que su conversión sea posible con el auxilio divino preparante y la moción eficaz de Dios y también que tal auxilio se le ofrezca como posible y el pecador no quiera aceptarlo, como ya dijimos en el capítulo 2, al refutar el primer argumento. Y esta es la doctrina común de los Santos Padres. Pues en *De peccatorum meritis*, lib. 2, cap. 17, San Agustín dice: «Por su propia culpa,

(10) SAN AGUSTÍN, *De correptione et gratia*, cap. 7. MIGNE, *P. L.*, 44, 223.

y no a causa de Dios, a los hombres no se les ayuda con la gracia de Dios». Y en la *Epistola 105 ad Sixtum*, San Agustín enseña que aquellos a quienes no les da Dios el auxilio de la gracia, merecen que no se les dé[11].

Igualmente, Santo Tomás recurre a la misma solución en la *Suma teológica*, 1. 2, q. 109, a. 8 *ad primum*, donde dice: «Aunque por su propia debilidad el hombre no se prepare para poseer la gracia, no por esta razón se le excusa del pecado, porque sin gracia no puede evitar el pecado». Y lo mismo enseña, extendiéndose más, en *Contra gentes*, lib. 3, cap. 159, y en *De veritate*, q. 14. Esta es la misma solución que ofrece San Agustín en *De correptione et gratia*, caps. 7, 10 y 11, demostrándola por medio del ejemplo de Adán, a quien, encontrándose en estado de inocencia, Dios no confirió de hecho el don de la perseverancia, que es necesario para perseverar, y, no obstante, Adán pecó al no perseverar, porque no recibió el don por su culpa. Y así también en el concilio tridentino, ses. 6, cap. 3, sobre el don de la perseverancia, se dijo que Dios —salvo que los hombres falten a su gracia— de igual manera que comienza la buena obra, así también la termina, produciendo en ellos el querer y el obrar.

De aquí tomamos un argumento eficaz contra Molina. Como enseña San Agustín, de que Dios no confiriese a Adán el don de la perseverancia, no se infiere que Adán no pecase al no perseverar. Ciertamente, esto no significa decir que Adán no pecó pecando, sino que implica que pecó. Por tanto, de manera similar, de que Dios no confiriese a Judas de hecho el auxilio eficaz para arrepentirse, cuando le instaba el precepto de la penitencia, no se infiere que no pecase al no arrepentirse. La consecuencia es evidente, porque, así como el auxilio eficaz de Dios es necesario para arrepentirse, así también el don de la perseverancia es necesario para perseverar, y esta es la definición que ofrece el concilio tridentino, ses. 6, cap. 13, sobre la justificación, canon 22. Por tanto, así como la falta del don de la perseverancia no excusa el pecado, porque el hombre, por su exclusiva culpa, no lo recibe, así tampoco, por la misma razón, la falta del auxilio eficaz excusa el pecado.

8. Y para que sea evidente cuán débil es el segundo argumento propuesto contra el auxilio eficaz de Dios, debemos preguntar al doctor Molina si el auxilio de Dios coadyuvante y simultáneo es necesario para el acto de contrición. Con toda seguridad responderá que sí. Pues así claman las Sagradas Escrituras, por ejemplo, en *Isaías* 26, 12: «Ha obrado en nosotros todas nuestras obras». Y en el *Evangelio* de San Juan 15, 5: «Sin mí no podéis hacer nada». Y, sin embargo, aunque de hecho Dios no confiera a alguien un auxilio simultáneo de tal naturaleza, necesario para el acto de contrición, se debe atribuir al pecador la culpa por su impenitencia, porque por su culpa no recibe este auxilio. Por tanto, lo mismo deberá decirse del auxilio eficaz premovente.

Pero, contra esta solución, Molina presenta el argumento expuesto en el capítulo precedente: Dios, sin prever culpa alguna de Judas, decide desde la eternidad, con voluntad absoluta, no conferirle el auxilio eficaz para la conversión

(11) SAN AGUSTÍN, *De peccatorum meritis*, lib. 2, cap. 17. MIGNE, *P. L.*, 44, 167. Id., *Epist. classis tertia*, ep. 194. MIGNE, *P. L.*, 33, 874.

en el instante de la muerte; pero, supuesto tal decreto, es imposible que Judas reciba el auxilio mencionado; por tanto, si este auxilio es necesario para la conversión, entonces su conversión es imposible, sin que sea esto culpa suya, y, por consiguiente, no se le culpará de impenitencia. La mayor se demuestra así: Dios decide desde la eternidad, con voluntad absoluta, no conferir tal auxilio, porque cualquier cosa que Dios hace o no hace en un momento del tiempo, decide desde la eternidad hacerla o que nosotros la hagamos. Por tanto, si Dios nunca confirió a Judas el auxilio eficaz para la conversión en un momento determinado del tiempo, entonces decidió desde la eternidad, con voluntad absoluta, no conferírselo. Pero que Dios haya decidido no conferírselo sin prever la culpa del propio Judas, se demuestra de la siguiente manera: Pues, como enseña Santo Tomás en la *Suma teológica*, 1, q. 23, a. 5, no se nos debe atribuir a nosotros la causa de nuestra predestinación o reprobación. Por tanto, Dios, sin prever la culpa de Judas, lo reprobó. Por tanto, sin prever la culpa de Judas, Dios decidió con voluntad absoluta no conferirle el don de la perseverancia y, por consiguiente, tampoco el auxilio eficaz para arrepentirse al final de su vida.

Si este argumento solamente se refiere a una imposibilidad de suposición, que —al ser una imposibilidad *secundum quid*— no quita que Judas haya tenido la posibilidad, en términos absolutos, de recibir el auxilio eficaz —y, por consiguiente, hablando de manera absoluta, Judas tuvo la posibilidad de convertirse—, entonces esta posibilidad basta para culparle por no convertirse.

Contrariamente, hablando de manera absoluta, la imposibilidad en sentido compuesto hace que el acto de conversión sea imposible para Pedro, por ejemplo, cuando desaparece el precepto de convertirse a Dios. Por tanto, por esta razón el acto de conversión es imposible en términos absolutos para Pedro. El antecedente se demuestra de la siguiente manera: A causa de esta imposibilidad en sentido compuesto, que procede de la inmutabilidad de la voluntad divina, Pedro sufre la carencia de un prerrequisito necesario para el acto de penitencia, sin que Dios haya previsto culpa alguna del propio Pedro. Y, por otra parte, Pedro no puede hacer que esta suposición sea eliminada. Por tanto, respecto a Pedro da igual que el auxilio mencionado o el acto de contrición sean imposibles de suposición o que sean imposibles en términos absolutos.

Santo Tomás responde a estos argumentos en *Contra gentes*, lib. 3, cap. 159, donde enseña que con razón debe culparse al hombre, si no se convierte a Dios, aunque no pueda convertirse sin la gracia previniente. Estas son las palabras de Santo Tomás: «Aunque alguien no pueda, por medio de su libre arbitrio, merecer, ni adquirir la gracia divina, sin embargo, puede impedir su recepción. Pues se dice en *Job* 21, 14: *Dijeron a Dios: aléjate de nosotros, no queremos conocer tus caminos*. Y en *Job*, 24, 13: *Otros fueron rebeldes a la luz*. Y como esto está en la potestad del libre arbitrio, a saber, impedir la recepción de la gracia o no impedirla, entonces, por esta razón debe culparse a aquel que impide la recepción de la gracia. Pues Dios, en cuanto está en Él, está dispuesto a conceder la gracia a todos. Y así se dice en la *Primera epístola a Timoteo* 2, 4: *Pues quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento pleno de la verdad*. Pero sólo quienes impiden en ellos mismos la recepción de la gracia, se privan de ella, al igual

que aquel que cierra sus ojos se priva del sol que ilumina el mundo, por lo que deberá culpársele si de ello se sigue para él algún mal, aunque no pueda ver salvo que le preceda la luz del sol.» Así habla Santo Tomás. Por tanto, Santo Tomás responde formalmente al argumento de Molina lo siguiente: Dios decide no conferir a algunos el auxilio eficaz para la conversión en el momento de la muerte, como pena por un pecado precedente y por no haber hecho un buen uso del auxilio suficiente, al oponerse a las inspiraciones divinas; y esto enseña Santo Tomás en la *Suma teológica*, 2. 2, q. 2, a. 5 *ad primum*, y San Agustín, *De correptione et gratia*. Así pues, de entre los efectos de la reprobación, uno puede ser causa de otro, al igual que la impenitencia final es causa de que el réprobo sea condenado.

A otras impugnaciones de Molina también podemos responder que el acto de penitencia para algunos es imposible de suposición por su propia maldad, porque se resisten a Dios, a pesar de que Él los inspira y convoca. Sin embargo, en términos absolutos, siempre les es posible arrepentirse, una vez prevenidos por Dios a través de su auxilio sobrenatural suficiente.

9. Al *tercer* argumento principal, respondemos en primer lugar negando su antecedente. Pues nosotros juzgamos verdadera la sentencia que afirma que Dios, con su auxilio eficaz previo, concurre con la voluntad del hombre al pecado material en razón de ente. San Agustín defiende esta sentencia en *Contra Julianum*, cap. 3, y en *De gratia et libero arbitrio*, caps. 20 y 21, donde, tras ofrecer muchos testimonios de las Sagradas Escrituras como confirmación de su doctrina, concluye: «Dios inclina la voluntad adondequiera que así lo desea, ya al bien, ya al mal»; sin duda, materialmente hablando[12]. Santo Tomás afirma lo mismo en muchos lugares, sobre todo en *Contra gentes*, cap. 67, r. 4, y cap. 89, r. 5; también en *De potentia*, q. 3, a. 7; e igualmente en la *Suma teológica*, 1. 2, q. 9, a. 4, y en q. 79, a. 2; en estos lugares, Santo Tomás enseña que toda operación de la voluntad debe atribuirse a Dios como causa universal que mueve por naturaleza a la propia voluntad antes de que ésta obre. Y Santo Tomás habla de las operaciones que proceden de la voluntad como causa eficiente.

A partir de esta doctrina elaboramos nuestro argumento, que nos parece de naturaleza demostrativa: Dios es causa primera de cualquier entidad positiva creada, pues, al ser Dios ente por esencia, debe ser causa de cualquier ente por participación. Pero el pecado material, en cuanto cierto género de ente, es considerado ante todo cierta entidad positiva que existe más allá de sus causas. Por tanto, Dios es causa primera del pecado material en razón de ente: Por tanto, Dios causa juntamente con la voluntad, por medio del auxilio eficaz previo, la entidad del pecado en cuanto ente. Esta consecuencia se demuestra de la siguiente manera: Es propio de la naturaleza de la causa primera influir en las causas segundas y moverlas a obrar, así como causar los efectos de las mismas según el modo de entidad y excelencia que posean. Y esto se demuestra con todas las explicaciones que ofrecimos en la primera parte de este tratado, para probar que Dios mueve con su auxilio eficaz a la voluntad hacia los actos buenos. Sobre

(12) SAN AGUSTÍN, *De gratia et libero arbitrio*, cap. 21. MIGNE, *P. L.*, 44, 909.

estas explicaciones, véase lo que dijimos en los caps. 9 y 10; ciertamente, todas se pueden aplicar también al pecado material en cuanto ente.

Además, esto también se demuestra de la siguiente manera. Un pecado es muchas veces una pena por otro pecado, como definen expresamente los Padres del concilio coloniense en su *Enchiridion christianae institutionis*, en el tratado sobre el sacramento de la penitencia, pág. 191, y también Pedro Lombardo en sus *Sentencias*, 2, d. 36, así como Cayetano en sus comentarios a la *Suma teológica*, 1. 2, q. 87, a. 2. Por tanto, el pecado, según sea una pena por otro pecado, es causado por Dios; en efecto, como dice San Agustín en *De libero arbitrio*, lib. 3, cap. 18, una pena de esta naturaleza es buena y, consecuentemente, se debe a Dios. Por tanto, por la misma razón, Dios, con su concurso eficaz previo, será causa del pecado en cuanto cierto ente positivo; pues del mismo modo también es cierto bien.

Finalmente, muchos testimonios de las Sagradas Escrituras insinúan esta misma doctrina: *Salmos* 104, 25: «Dios cambió su corazón, para que odiasen a su pueblo»; *Hechos de los apóstoles* 4, 27-28: «Se han aliado Herodes y Poncio Pilato, para realizar lo que en tu poder y en tu designio habías decidido que sucediera»; *Isaías* 13, 17-18: «Yo levantaré contra ellos a los medos... que matarán a los niños con flechas»; *Libro primero de los reyes* 11, 14: «Dios levantó contra Salomón a sus adversarios»; *Libro segundo de las crónicas* 21, 16-17: «El Señor excitó el espíritu de los filisteos y de los árabes para que subieran a la tierra de Judá». A partir de este pasaje, San Agustín, en *De gratia et libero arbitrio*, cap. 21, colige que Dios inclinó sus mentes, para que se rebelasen contra su propio rey y para que llevasen a cabo una guerra injusta. Todos estos pasajes y otros similares se pueden entender de mejor manera, si afirmamos que Dios, con su auxilio eficaz previo, mueve la voluntad hacia el pecado material en cuanto cierta entidad positiva. Por tanto, esto es lo que hay que afirmar.

En segundo lugar, hay que responder al argumento de Molina diciendo que, aunque admitamos su antecedente como probable, no obstante, la consecuencia que establece carece de valor, porque el acto bueno no responde a la misma razón que el pecado material, sobre todo cuando el acto bueno es sobrenatural, y principalmente si sirve para disponerse para la gracia. Pues la última disposición en todas las formas hay que atribuirla al inductor de la forma, ya que ésta procede de su moción, como ya hemos dicho anteriormente. De aquí se sigue que la contrición, que es la última disposición para la gracia, debe proceder de la moción especial de Dios, que es causa principal de la gracia, y a Él se le atribuye esta última disposición; sin embargo, esto no se puede aplicar al pecado material en razón de ente. Hay también otra diferencia entre el pecado material en razón de ente y el acto sobrenatural, que implica que, aunque admitamos que Dios no concurre al pecado material en razón de ente con un auxilio eficaz que premueva a la voluntad hacia tal pecado material, sin embargo, hay que afirmar que un auxilio eficaz de esta naturaleza es necesario para los actos sobrenaturales. Ya presentamos esta diferencia en el capítulo 6, § penúltimo. A este lugar remitimos a quienes van a inspeccionar el presente tratado. Y Santo Tomás presenta esta diferencia en la *Suma teológica*, 1. 2, q. 68, a. 2, donde dice que al igual que la luna —puesto que participa de manera

imperfecta de la naturaleza de la luz— no se ilumina, salvo que el sol la mueva e ilumine, de igual manera, como el hombre participa de manera imperfecta de las formas sobrenaturales, debe ser movido por Dios, para obrar conforme a ellas. Pero esto no se puede aplicar también a las formas naturales, pues de ellas el hombre tiene una posesión perfecta.

10. Al *cuarto* argumento respondemos que el auxilio al que nosotros llamamos «suficiente» es suficiente para que el hombre, una vez prevenido por este auxilio, esté obligado a convertirse a Dios y pueda convertirse. Así pues, decimos que es suficiente en su género. Pero, no obstante, para que el pecador se convierta de hecho, además del auxilio suficiente, necesita el auxilio eficaz; así también, por ejemplo, para que el hombre pueda ver, basta que posea potencia visiva; pero, no obstante, para ver de hecho, además de la potencia visiva, necesita la luz del medio y el concurso de la causa primera. Y cuando nuestros adversarios coligen que entonces no habría que culpar a nuestro libre arbitrio por no progresar hacia el buen uso del auxilio suficiente, con el fin de obtener en último término el auxilio eficaz para convertirse a Dios, por nuestra parte, negamos que se siga esta consecuencia, porque el pecador por su culpa se impide a sí mismo progresar hacia tal buen uso, como ya hemos dicho al rebatir el segundo argumento.

Capítulo quinto
En el que se presenta la lista de todos los santos y doctores que Molina y los suyos ofrecen en defensa de la Concordia

De la doctrina de Santo Tomás se colige claramente que ningún auxilio intrínseco o extrínseco predetermina físicamente y completamente la voluntad. Y esto lo afirmaría en sus *Comment. in Sent.*, 1, d. 47, q. 1, a. 1; *De veritate*, q. 5, a. 5 *ad primum*, y q. 6, a. 1, 2, 3 y 4; *Quaestiones quodlibetales*, 11, a. 3; *Suma teológica*, 1. 2, q. 9, a. 4 y 9 *ad tertium*; y q. 10, a. 4; *Suma teológica*, 1, q. 14, a. 3, y q. 19, a. 8, y también q. 22, a. 4 *in corpore et ad primum*; *De potentia*, q. 3, a. 7 *ad decimumtertium*; *Suma teológica*, 2. 2, q. 174, a. 1, y en 1. 2, q. 80, a. 1 *ad tertium*; *De praedestinatione*, caps. 4 y 6; *Contra gentes*, lib. 3, cap. 9; *Suma teológica*, 1, q. 23, a. 1 *ad primum*; *Suma teológica*, 3, q. 1, a. 3 *ad quartum*; *Quaestiones quodlibetales*, 5, a. 8 hasta el final; *Comment. in Sent.*, 1, d. 41, q. 1, a. 3; y d. 47, q. 1, a. 1 *ad primum*.

Y lo mismo sostendrían los siguientes autores:

Alejandro de Hales, *Summa theologica*, 1, q. 23, m. 3, a. 4, últimas palabras; q. 26, m. 4, a. 3, y m. 6 y 7, a. 2; y q. 28, m. 2, a. 2. Alberto Magno, *Comment. in Sent.*, 1, d. 46, a. 1; d. 39, a. 4; d. 40, a. 17; d. 41, a. 3; d. 39, a. 4; d. 40, a. 17; y d. 41, a. 3. Gregorio de Rímini, *Comment. in Sent.*, 2, d. 34, q. única, a. 3 *ad octavum*; 1, d. 38, q. 2, a. 2, argumento cuarto contra Escoto, y q. 1, a. 3. Guillermo de Occam, *Comment. in Sent.*, 1, d. 38, q. única, argumento contra Escoto. Gabriel Biel, *Comment. in Sent.*, 1, d. 38, q. única, a. 2, concl. 2; d. 41, q. única, concl. 2 y 3; 2, d. 37, q. única, a. 1, letra «f». Francisco de Meyronnes, *Comment. in Sent.*, 1, d. 40, q. 1. Jacobo Almain, *Moralia*, 1, caps. 1 y 2. Dionisio cisterciense, *Comment. in Sent.*, 2, d. 25, q. 3, a. 2 y 3. José Anglés, *Moralia*, cap. 1. Antonio de Córdoba, *Quaestionarium theologicum*, lib. 1, q. 55, d. 8 y 10, sol. 6. Ricardo Fitz-Ralph, obispo de Armagh, *Summa in quaestionibus armeniorum*, lib. 16. Francisco de Cartagena, *De praedestinatione et reprobatione angelorum et hominum*, discurso 4, pág. 67,

props. 1 y 2, atribuyendo esta sentencia a Alberto Magno, a Egidio Romano, a Buenaventura y a otros, como a Ambrosio Catarino. Lo mismo sostiene el propio Cartagena en su discurso 10, d. 2, pág. 337. Filiarco, *De praedestinatione*, cap. 11, pág. 104. Francisco de Torres, *Dogmaticum de electione divina*, cita a Enrique de Gante (*Quodlib.*, 8, q. 5), a Tomás de Argentina (*Comment. in Sent*, 1, d. 41), al autor de los *Dialogorum theologorum August.*, y a San Juan Damasceno; lo mismo sostiene en *Adversus Magdeburgenses centuriatores pro canonibus Apostolorum*, lib. 4, cap. 2. Juan Baconthorp, *Comment. in Sent.*, 1, d. 40, q. única hasta el final; y 4, d. 1, q. 4. Guillermo de Rubio, *Comment. in Sent.*, 1, d. 47, q. 1. Bernardo de Ganaco, *Summa contra Pelagium*, 3, cap. 3, ofrecido por Juan Capreolo (*Defensiones theologiae Thomae Aquinatis*, 1, d. 45, argumento contra el p. 2 de la conclusión 5). Juan Luis Vives, *Comment. in civitatem Dei Augustini*, 5, cap. 9. Tomás Netter el Waldense, *Doctrinale antiquitatum fidei Catholicae Ecclesiae*, 1, desde el cap. 21 al 28. Alfonso Tostado el Abulense, *Comentarios a Josué* 11, q. 14, 15, 16, 18, 68, 76; a San Mateo 18, q. 36 y 63, y al cap. 19, q. 174, tom. 6, fol. 58. Alberto Pighio, *De libero hominis arbitrio et divina gratia*, 8, cap. 2 y siguientes, sobre todo, cap. 4 y lib. 6. Pedro Aurelio Veneto, *Oppugnatio lutheranarum assertionum,* dig. 3, sobre la presciencia y el libre arbitrio. Diego de Paiva, *Orthodoxarum libri X quaestionum*, lib. 4. Domingo de Soto, *De natura et gratia*, lib. 1, cap. 16. Ambrosio Catarino, *De praescientia*, 1, cap. 2; *De praedestinatione sanctorum.* Sixto de Siena, *Biblotheca sancta*, lib. 6, anot. 248. Juan Crisóstomo Javelli, *De praedestinatione.* Ruardo Tapper, decano lovaniense, *Explicatio articulorum facultatis theologiae studii Lovaniensis*, a. 7, págs. 281 y 302, conc. 7, y pág. 304, conc. 10. Juan Driedo, *De captivitate et redemptione generis humani*, lib. 1, hacia el final; *De praeparationibus ad gratiam*; *De concordia praedestinationis et liberi arbitrii*, fol. 29, p. 2. Bartolomé Camerario, *Dialogi catholici*, cap. 9, § 4; dial. 2 «*De libero arbitrio*», cap. 8. Julio Cireneo, *De fato*, 8, caps. 3 y 11, 12, 16 y 21. San Buenaventura, *Comment. in Sent.*, 1, d. 40, a. 1, q. 1; d. 41, a. 1, q. 2; d. 46, a. 1, q. 1; d. 47, a. 1, q. 1, y aquí su escoliasta dice que es doctrina de todos los parisinos. John Fisher, obispo de Rochester, *Assertionis lutheranae confutatio*, a. 36. *Censura de la Iglesia oriental*, cap. 18. Jacobo Gorski, *De justificatione*, cap. 4. Juan de Bolonia, *De praedestinatione.* Andrés de Castronovo, *Comment. in Sent.*, 1, d. 22, diferentes cuestiones. Álvaro Pelayo, *De statu et planctu Ecclesiae*, lib. 2, cap. 8. Pedro Aurato, *De praedestinatione*, paradoja 74. Jerónimo Pérez, *In primam partem divi Thomae commentaria*, 1, q. 27, a. 7. Roberto Belarmino, *Disputationes de controversiis christianae fidei*, tom. 3, sobre la gracia y el libre arbitrio, lib. 4, cap. 14; lib. 1, caps. 11, 12, 13; y lib. 6, cap. 15. Andrés Vega, *Tridentini decreti de justificatione expositio et defensio*, lib. 6, caps. 8 y 9. Francisco Coster, *Enchiridion controversiarum praecipuarum nostri temporis de religione.* Tomás Stapleton, *De justificatione*, lib. 4, cap. 8. Gregorio de Valencia, *Commentariorum theologicorum tomi quattuor*, 1, d. 8, q. 3, punto 4, § sobre la gracia eficaz; *De gratia*, p. 1, cap. 34. Procopio de Gaza, *Comment. in Genes.* 1, pág. 29. Cornelio Jansen, *Commentaria in Ecclesiasticum* 15: «Lo dejó en sus manos». Juan Capreolo, *Defensiones theologiae Thomae Aquinatis seu quaestiones in quattuor libros sententiarum*, 1, d. 45, q. 1, *ad quintum*. Marsilio de Inghen, *Comment. in Sent.*, 1, d. 45, a. 2.

Testimonios de los sagrados doctores

San Juan Damasceno, *Dialogus contra manichaeos*, fol. 480, p. 2; *De fide orthodoxa*, lib. 1, cap. 18; y lib. 2, caps. 29 y 30. Gregorio de Nisa, *De philosophia*, lib. 7 «De libero arbitrio», caps. 1 y 2; lib. 8 «De providentia», cap. 1, lib. «De beatitudinibus», comentando el versículo: *Felices misericordiosos...* Teodoreto, *Epitome divinorum decretorum*, lib. 5, cap. sobre la providencia; comentarios a la *Epístola a los romanos* 8: «A los que presupo...»; y al cap. 9: «Queriendo mostrar Dios su ira...». Tertuliano, *Adversus Marcionem*, lib. 2, cap. 6. Orígenes, *Peri archon*, lib. 2, caps. 9 y 12; lib. 3, cap. 1 hasta el final, y cap. 3; lib. 7, comentando el pasaje de la *Epístola a los romanos* 8: «¿Acaso no tiene capacidad el alfarero...»; y *Homil. 3* sobre el *Génesis*, al principio. Beda el Venerable, *Variae quaestiones*, q. 13. San Anselmo, *De concordia praedestinationis et liberi arbitrii*, cap. 2; *Cur Deus homo*, lib. 2, caps. 17 y 18; *Elucidario*, poco después del inicio. San Pedro, en San Clemente Papa (*Recognitiones*, lib. 3, fol. 19; lib. 4, fol. 27); y del propio San Clemente, *Ep. 3 De officio sacerdotis et clericorum*, p. 3. San Jerónimo, *Dialogus adversus pelagianos*, lib. 3, poco después de la mitad; *Epistola ad Damasum*; *De filio prodigo*; comentario a la *Epístola a los romanos* 9: «Pero no sólo aquella...»; y al versículo: «Me apiadaré de quien me apiade»; y al cap. 8: «A los que presupo...»; *Ad Hediviam*, q. 10, comentando la *Epístola a los galatas* 1, *Malaquías 1*, y *Jeremías* 26. San Juan Crisóstomo, *Homil. 12* sobre la *Epístola a los hebreos*, al comienzo de la exposición moral; *Homil. 43 ad Popul.*; *Homil. 11* sobre el *Evangelio* de San Juan; *Homil. 16* sobre el pasaje de la *Epístola a los romanos* 9: «Amé a Jacob»; *Homil. 1 y 2* sobre la *Epístola a los efesios*; *Homil. 46* sobre el *Evangelio* de San Juan. San Hilario de Poitiers, comentarios a *Salmos* 2, col. 8; y a *Salmos* 119, al final. San Máximo Confesor, *Responsum quaestionum ad Thalas*, ofrecido por Francisco de Torres (*Contra Magdeburgenses*, 4, cap. 2). San Ambrosio, *De vocatione gentium*, cap. 4; comentario a la *Epístola a los romanos* 8: «A aquellos que, según su designio, han sido llamados santos...». Anastasio de Nisa, comentarios a las Sagradas Escrituras, q. 59, que aparecen en la *Bibliotheca sancta*, tom. 6, de Sixto de Siena. San Cirilo de Alejandría, *Contra Julianum*, 8, § Si autem; comentario al *Evangelio* de San Juan 7. San Ireneo, *Adversus haereses*, lib. 4, caps. 71, 75, 76; lib. 5, p. 2. Arnobio el Joven, *Commentaria in Psalmos* 50 y 118, hacia la mitad, comentando el versículo: *No quiso su bendición y se apartará...*; y a *Salmos* 117. Fausto de Riez, obispo de Galia, *De libero abitrio*, lib. 1, caps. 4 y 13; y lib. 2, cap. 2; aparece en la *Bibliotheca sancta*, tom. 5. Dionisio Areopagita, *De caelesti hierarchia*, cap. 9; *De divinis nominibus*, cap. 4, hacia el final. San Cipriano, *Epistola 7 ad Magnum*. San Hilario, San Próspero, Teofilacto, Sadoleto y otros en la obra de Sixto de Siena, *Bibliotheca sancta*, tom. 6, anot. 250, 251 y 252. San Agustín, *De diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 68; *De praedestinatione sanctorum*, cap. 17; *De dono perseverantiae*, cap. 14; *Retractationes*, lib. 1, cap. 23; *Sermo 233 de tempore*, hacia la mitad; *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, lib. 1, q. 2; *De civitate Dei*, lib. 12, cap. 9; lib.

7, cap. 30; y lib. 12, cap. 6; *De praedestinatione et gratia*, cap. 15; cap. 22 «Nabuchodonosor», q. 4; cap. 23 «Vasis», q. 4. San Fulgencio, *Libri tres ad Monimum*, 1. Evodio, *Epistola ad Constantium*.

Estos autores, gran parte de ellos muy ilustres, afirmarían lo dicho al principio y de otros se deduciría como consecuencia evidente o muy probable, como le quedará claro al lector.

Estos son los testimonios que Molina o sus defensores aducen en favor de su doctrina. En el siguiente capítulo vamos a responder a todos estos testimonios, distinguiendo a cada doctor en párrafos individuales. También vamos a respetar el orden de presentación de santos y doctores que siguen nuestros adversarios. Pero, en primer lugar, vamos a ofrecer el testimonio de Santo Tomás, luego de San Agustín y otros santos doctores y, finalmente, de escritores escolásticos.

Capítulo sexto

En el que vamos a responder a los testimonios que ofrecen de santos y doctores

1. Puesto que los defensores de Molina alegan en favor de su doctrina casi innumerables testimonios de Santos Padres y doctores, con el fin de defender de una nueva censura el libro *De concordia liberi arbitrii cum gratiae donis*, pretendiendo así salvar de la calificación de errónea a todas y cada una de sus proposiciones, hemos considerado necesario responder en la tercera parte de este tratado a los testimonios de santos y doctores escolásticos que nuestros adversarios objetan en contra de nuestra antigua doctrina, y al mismo tiempo mostrar con qué poco fundamento, cuán falsamente y con cuánto daño, presentan en su favor semejante multitud de doctores, puesto que, antes bien, todos luchan en nuestro beneficio y condenan, en más de una ocasión, las proposiciones de Molina que nosotros también reprobamos, como quedará patente por sus palabras, si son juzgadas.

Y en esta parte seguiremos el método que utiliza San Agustín en *Contra epistolam Gaudentii*, sopesando cada una de las palabras de nuestros adversarios y examinando de manera diligente los testimonios de los doctores que aducen en su favor, para ver así si les favorecen a ellos o a nosotros. Pero estos son los testimonios que presentan nuestros adversarios.

2. *Defensores de Molina.* De los siguientes pasajes de Santo Tomás claramente se colige que ningún auxilio intrínseco o extrínseco predetermina físicamente y completamente la voluntad. Y esto lo mantiene Santo Tomás en sus *Comment. in Sent.*, 1, d. 47, q. 1, a. 1; *De veritate*, q. 5, a. 5 *ad primum*, y q. 6, a. 1, 2, 3 y 4; *Quaestiones quodlibetales*, 11, a. 3.

A esto respondemos. Los defensores de Molina quieren ocultar las falsas y erróneas proposiciones de su autor, tomando otras muy diferentes que la doctrina de Santo Tomás tan sólo no impugna expresamente. Nosotros únicamente les rogaríamos presentasen un solo testimonio de Santo Tomás, de algún doctor escolástico o de algún santo antiguo en el que defendiesen o afirmasen al menos

una u otra de las proposiciones de Molina que nosotros condenamos. Por tanto, si Santo Tomás nunca enseñó ninguna de las proposiciones mencionadas —y tampoco lo hizo ninguno de los santos doctores o escolásticos—, ¿cómo presentan a Santo Tomás en su defensa y alegan en favor de su doctrina a tantos doctores? ¿Acaso investigan en los testimonios de los antiguos tratando que armonicen con su dogma, para que así no parezcan ser los únicos, ni los primeros, que defienden las proposiciones de Molina que nosotros condenamos?

Y no les servirá de disculpa decir que no defienden a su autor, Molina, de todo lo que afirma en su *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis*. Pues sus partidarios sostuvieron públicamente todas las proposiciones que ya hemos mencionado y condenado, en las conclusiones que presidió el Padre Antonio de Padilla en Valladolid, en el colegio de la Compañía de Jesús; en efecto, en sus conclusiones, mandadas a la tipografía para que así tuviesen una mayor difusión, éste afirmó que todas y cada una de las proposiciones que Molina enseña en el libro mencionado son verdaderas y no son merecedoras de censura alguna.

Además, en la proposición en favor de la cual, para defenderse, presentan a tantos doctores, se esconde la sierpe como si estuviese bajo hierba; y hablan ambiguamente según su manera acostumbrada e insinúan cautamente su doctrina y la nuestra con las mismas palabras, de tal manera que ante quienes están dubitativos y confusos, afirman pensar igual que nosotros; pero ante quienes no lo están, defienden su doctrina desvergonzadamente. Por ello, deberán tener cuidado, no les vaya a pasar aquello que San Jerónimo, hablando de los errores de Orígenes, en su *Epistola ad Pammachium et Occeanum*, escribe contra algunos que rehusaban creer en la resurrección de la carne, diciendo lo siguiente: «Cuando comienzan a ser presionados, ya sea para adherirse a la Iglesia, ya sea para salir de ella, es posible ver astucias asombrosas. De tal manera combinan las palabras, voltean el orden y disponen ambiguamente cualquier cosa, que mantienen tanto nuestra confesión como la de nuestros adversarios, siendo así que el hereje oirá una cosa y el católico otra... Presentaré un pequeño ejemplo. Creemos, dicen, en la resurrección futura de los cuerpos. Hablando con propiedad, esto es una pura confesión. Pero como los cuerpos son celestes y terrestres y el aire y la exhalación tenue según su naturaleza son llamados *cuerpos*, entonces dicen *cuerpo*, pero no *carne*, para que el ortodoxo, al oír *cuerpo*, piense en la carne y el hereje reconozca el espíritu. Esta es la primera de sus trampas, pero si se descubriese, prepararían otras astucias, simulando inocencia, y nos llamarían maliciosos y, como simples creyentes, dirían: creemos en la resurrección de la carne». Así habla San Jerónimo[1].

Así pues, si con la proposición mencionada nuestros adversarios quieren dar a entender que ningún auxilio intrínseco o extrínseco determina físicamente y completamente la voluntad, de tal modo que la libertad en el hombre desaparezca —y por ello añaden la palabra «completamente»—, sin duda, esta proposición responderá a la fe católica, sobre la que no hay, ni puede haber, discordia ni controversia alguna, por lo menos entre doctores que profesan la religión cristiana. Y, por consiguiente, si se entiende de esta manera, no es necesario recurrir a tantos

(1) SAN JERÓNIMO, *Epistola ad Pammachium et Occeanum*, ep. 84. MIGNE, *P. L.*, 22, 747.

doctores. Pero si piensan que ningún auxilio intrínseco o extrínseco, ni siquiera en los actos sobrenaturales, predetermina y mueve físicamente y eficazmente la voluntad del hombre a tales actos, de manera que se conserve la libertad de la misma voluntad, entonces falsamente presentan en favor de su doctrina a Santo Tomás y a todos los demás doctores, a excepción de uno o dos de escasa relevancia.

Pues Santo Tomás enseña clarísimamente que en toda acción, ya sea natural, ya sea voluntaria y libre, es necesario que Dios mueva la causa segunda. Y este santo doctor habla de la moción eficaz a la que infaliblemente le sigue el efecto, según la condición de la causa segunda. Esto enseña Santo Tomás en la *Suma teológica*, 1, q. 19, a. 8 *in corp.*, donde dice lo siguiente: «La voluntad de Dios no impone una necesidad a los actos libres por producirse éstos a causa de la eficacia de la voluntad divina. Pues cuando una causa es eficaz para actuar, el efecto le sigue a la causa, pero no solamente según lo que se produce, sino también según el modo de producirse o de ser. Así pues, como la voluntad divina es eficacísima, no sólo se produce aquello que Dios quiere se produzca, sino que se produce de la manera como Dios quiere que se produzca. Pero quiere que algunas acciones se produzcan... de manera contingente y libremente; y así, a causa de la eficacia de la voluntad divina, tales acciones se producen y se producen libremente». Y Santo Tomás se pronuncia todavía con mayor claridad en la *Suma teológica*, 1, q. 83, a. 1 *ad tertium*, porque afirma lo mismo de la siguiente manera: «Así pues, Dios es causa primera que mueve tanto las causas naturales, como las voluntarias. Y así como, cuando mueve las causas naturales, no hace que sus actos no sean naturales, de igual manera, cuando mueve las causas voluntarias, no hace que sus acciones no sean voluntarias, sino que gracias a Dios son voluntarias». Y en *Contra gentes*, lib. 3, cap. 70, dice que Dios empuja a las causas segundas a obrar, igual que el artesano empuja la herramienta hacia su propio efecto. También en la *Suma teológica*, 1. 2, q. 109, a. 9 *in corp.*, dice lo mismo, esto es: «Ninguna cosa creada puede progresar hacia un acto cualquiera —y aquí Santo Tomás habla también de los actos voluntarios— a no ser por la virtud de la moción divina». Y en q. 111, a. 2 *in corp.*, dice: «El auxilio divino nos mueve a querer y a actuar bien». Y Santo Tomás se perpetúa en esta doctrina, sobre todo en la *Suma teológica*, 1, q. 105, a. 4; 1. 2, q. 10, a. 4; q. 9, a. 6 *ad tertium*; q. 113, a. 8; *De potentia*, q. 3, a. 7 *in corp.*; *Contra gentes*, lib. 3, caps. 94, 148 y 151. En estos lugares, Santo Tomás desarrolla un pensamiento que se opone a las proposiciones de Molina.

3. Tampoco en los pasajes que presentan nuestros adversarios dice este santo doctor cosa alguna que les favorezca. Pues en sus *Comment. in Sent.*, 1, d. 47, q. 1, a. 1 *ad primum*, únicamente enseña que la voluntad de Dios es libre en lo relativo a los efectos que produce; y no dice nada en todo el artículo que pueda favorecer a Molina. Por tanto, aducen sin ningún fundamento a Santo Tomás en su defensa.

Así, en *De veritate*, q. 5, a. 5 *ad primum*, Santo Tomás no se muestra favorable en absoluto a las tesis de nuestros adversarios, sino, antes bien, a las nuestras. Pues, para probar que la providencia no dirige los actos humanos, presenta un pasaje de San Juan Damasceno, del *De fide orthodoxa*, lib. 2, en el que se afirma

que lo que está en nosotros no depende de la providencia, sino de nuestro libre arbitrio; y responde Santo Tomás: «No hay que entender las palabras de Damasceno del siguiente modo, a saber, la providencia no dirige todo cuanto está en nosotros; ni tampoco hay que entender que cuanto está en nuestra elección se aleje de la providencia divina; sino que hay que entender que la providencia divina no determina completamente al hombre, a diferencia de todo aquello que carece de libertad de arbitrio». Así habla Santo Tomás. Con estas palabras no enseña que Dios no predetermine absolutamente los actos del libre arbitrio, sino que sostiene que no los determina completamente, a diferencia de todo aquello que carece de libertad de arbitrio, esto es, Dios no los determina de tal manera que no se conserve la libertad de la voluntad en sus actos, a diferencia de los actos de todo aquello que carece de libertad de arbitrio.

En *De veritate*, q. 6, a. 1, Santo Tomás no afirma nada en todo el artículo que pueda favorecer a los defensores de la *Concordia*, sino que únicamente dice: «No puede haber elección perfecta de prudencia salvo en aquel que tiene virtud moral, que es el hábito electivo». Y no dice nada sobre la predeterminación divina. Ni la afirma, ni la niega. Por tanto, aducen este pasaje sin fundamento alguno.

En el artículo segundo de la misma cuestión solamente enseña que la voluntad es libre en sus actos; y no aparece nada en todo este artículo de Santo Tomás que pueda presentarse en favor de Molina. Pero de estas palabras, ¿cómo pueden inferir nuestros adversarios, por medio de una consecuencia probable o aparente, que Dios no predetermina ni mueve eficazmente la voluntad hacia los actos sobrenaturales?

El artículo tercero de la misma cuestión tampoco les favorece, pero sí a nosotros. Pues nuestros adversarios tan sólo han podido presentar en favor de las tesis de Molina una proposición que sostiene Santo Tomás en este artículo, a saber, el libre arbitrio no produce sus actos necesariamente, sino de manera contingente y libre. Pero de esta proposición, ¿qué se sigue contra nuestra doctrina? Por nuestra parte, aducimos en nuestro favor las palabras que en el mismo artículo, en la solución del tercer argumento, ofrece Santo Tomás. Pues dice así: «Dios actúa en la voluntad, no por medio de algún tipo de necesidad, porque no la fuerza, sino que la mueve sin suprimir su naturaleza, que consiste en la libertad para poder querer una cosa u otra. Y, por esta razón, aunque nada se resista de ninguna manera a la voluntad divina, sin embargo, la voluntad y todo aquello que ha sido creado, cumplen la voluntad divina según el modo de ser de su naturaleza, porque la voluntad divina las hizo así, para que de este modo se cumpliese su voluntad». He aquí que Santo Tomás afirma abiertamente en este pasaje que Dios mueve la voluntad. Y, no obstante, los defensores de Molina afirman que de este pasaje se colige que Dios no predetermina, ni mueve la voluntad. Por tanto, se engañan y quieren engañar a otros con tales alegaciones.

En el artículo cuarto de la misma cuestión sexta del *De veritate*, que nuestros adversarios también ofrecen en beneficio de su postura, Santo Tomás sólo enseña que el hombre tiene un libre arbitrio variable; y en todo el artículo no dice nada que les pueda favorecer. Pero, sin embargo, los defensores de Molina, igual que Lutero, consideran que la siguiente consecuencia se sigue necesariamente: Dios

determina los actos humanos a través de la providencia divina o de la predeterminación; pero la gracia mueve eficazmente la voluntad hacia los actos; por tanto, no permanece libre; así pues, el libre arbitrio se puede considerar a modo de expresión carente de contenido. De esta manera, nuestros adversarios, a partir de su oposición al consecuente, se oponen también al antecedente. Y hablan así: El hombre obra según su libre arbitrio; por tanto, Dios no mueve eficazmente al hombre, ni predetermina su voluntad hacia los actos sobrenaturales. Y consideran que esta consecuencia es aparente, aunque, no obstante, carezca de apariencia alguna, salvo que nuestros adversarios pretendan sostener que la consecuencia de Lutero es probable o aparente, lo cual, sin embargo, no podrán afirmarlo sin perjuicio de la fe.

En *Quaestiones quodlibetales*, 11, a. 3, Santo Tomás tampoco dice nada sobre la predeterminación física o moral que pueda aducirse en favor de los defensores de la *Concordia*. Por tanto, sin razón alguna ofrecen este pasaje en beneficio de sus tesis.

4. *Defensores de Molina.* Además alegan los siguientes pasajes de Santo Tomás, *Suma teológica*, 1.2, q. 9, a. 4 y a. 9 ad tertium; q. 10, a. 4; 1, q. 14, a. 3; q. 19, a. 8; q. 22, a. 4 *in corp.* y *ad primum*; *De potentia*, q. 3, a. 7 *ad decimumtertium*.

A esto respondemos. Pero, sin embargo, Santo Tomás, en la *Suma teológica*, 1.2, q. 9, a. 4, no dice nada sobre la predeterminación física o moral, sino que tan sólo afirma que la voluntad libremente comienza a querer algo. Ya hemos dejado claro anteriormente de qué mala manera se infiere de aquí la doctrina de nuestros adversarios. En realidad, nos favorece a nosotros; pues en el artículo sexto de la misma cuestión, en su respuesta al tercer argumento, Santo Tomás afirma que Dios mueve especialmente a algunos a que quieran algo determinadamente, que es el bien, como sucede con aquellos a quienes mueve por medio de la gracia. Con estas palabras, Santo Tomás enseña abiertamente que Dios no solamente concurre con el libre arbitrio a los actos sobrenaturales por medio de su auxilio simultáneo o coadyuvante, sino que también concurre de manera eficaz con su auxilio premoviente. Y aunque Santo Tomás afirme en el mismo lugar lo siguiente: «El hombre se determina por medio de la razón a querer esto o aquello que es verdaderamente bueno o parece bueno»; sin embargo, esta afirmación no excluye que en semejante volición Dios lo predetermine con su moción eficaz, pues Él es el primero en determinar y decidir, como consta en otros lugares de la obra de Santo Tomás que ya hemos presentado a lo largo de este tratado.

Los defensores de la *Concordia* alegan falsamente el artículo noveno de la misma cuestión, porque en la obra de Santo Tomás no existe tal artículo, puesto que la citada cuestión novena sólo tiene seis artículos.

Pero en el artículo cuarto de la cuestión décima, Santo Tomás se inclina clarísimamente por nuestra doctrina, puesto que en el cuerpo del artículo dice: «Dios mueve todo según su condición»; y aquí debe entenderse sin ninguna duda que habla de la moción eficaz; y en la solución del tercer argumento dice: «Si Dios mueve la voluntad hacia algo, es imposible que la voluntad no se mueva

hacia ello; sin embargo, no es imposible en términos absolutos». He aquí que Santo Tomás reconoce abiertamente con estas palabras la eficacia de la moción divina, tras cuya aplicación la voluntad se mueve infaliblemente, aunque libremente, a pesar de que Molina lo niegue. Pero los defensores de la *Concordia* creen que las siguientes palabras del mismo artículo de Santo Tomás les favorecen: «La voluntad es un principio activo no determinado completamente, sino que es indiferente ante muchas situaciones; Dios la mueve de tal modo que no la determina completamente a obrar por necesidad, sino que preserva su movimiento contingente y no necesario». Sin embargo, estas palabras, sostenemos, deben entenderse en el siguiente sentido: La moción y la predeterminación divinas no suprimen la libertad y la contingencia del acto de la voluntad, porque de la misma manera que la voluntad se determina en un sentido sin perjuicio de su propia libertad y de la contingencia de sus actos, así también Dios la predetermina. Por este motivo, Santo Tomás no afirma de manera absoluta que Dios no determine completamente la voluntad, sino que sostiene que no la determina completamente de necesidad, es decir, de tal modo que actúe por necesidad y no libremente.

Los defensores de Molina presentan sin ningún fundamento la cuestión decimocuarta, artículo tercero, de la primera parte de la *Suma teológica*, ya que aquí Santo Tomás no menciona nada relacionado con el propósito de los nuevos concordantes, pues únicamente habla de Dios, investigando si éste se comprende a sí mismo.

En la cuestión decimonovena, artículo octavo, de la primera parte, Santo Tomás nos favorece abiertamente; pues en el cuerpo del artículo defiende con claridad la eficacia de la voluntad divina. Ciertamente, dice que la voluntad divina obra de manera eficacísima para que los efectos se produzcan, incluidos los libres y contingentes, que se producirán de manera contingente. Y al final del cuerpo del artículo dice: «Por tanto, los efectos queridos por Dios no tienen lugar de manera contingente porque las causas próximas sean contingentes, sino que, como Dios quiere que estos efectos tengan lugar de manera contingente, dispone para ellos causas contingentes». He aquí que Santo Tomás defiende que Dios dispone y predetermina causas contingentes y las adapta para que tengan lugar efectos contingentes, siendo esto contrario a la doctrina de Molina. En todo el artículo octavo que alegan nuestros adversarios, Santo Tomás no enseña nada que les pueda favorecer, excepto cuando dice que la voluntad es causa libre y contingente de sus actos.

En la cuestión veintidós, en el cuerpo del artículo cuarto y en la solución del primer argumento, Santo Tomás tan sólo enseña que unos efectos tienen lugar necesariamente y otros de manera contingente, según la condición de las causas próximas. En todo este artículo no aparece una sola palabra sobre la predeterminación física intrínseca o extrínseca. Así pues, ¿por qué aducen en su favor este pasaje? ¿Acaso pretenden con semejante cantidad de alegaciones convencer al pueblo ignorante de su doctrina?

En *De potentia*, q. 3, a. 7, más bien, nos favorece a nosotros. Pues en el cuerpo del artículo, al final, Santo Tomás dice lo siguiente: «Dios es causa de cualquier acción, en cuanto otorga la virtud de actuar, en cuanto la conserva, en

cuanto la aplica a la acción y en cuanto, gracias a su virtud, cualquier otra virtud actúa». Aquí Santo Tomás habla de todas las acciones, tanto naturales, como libres, como consta en el título del artículo y en los argumentos en sentido contrario. Y dice expresamente que Dios aplica toda virtud de actuar a su acción. Por tanto, considera que la mueve y la predetermina a tal acción. Pero las palabras que los defensores de Molina alegan en su favor, a partir de la solución que Santo Tomás ofrece del argumento decimotercero, son éstas: «Respecto del argumento decimotercero, hay que decir que se dice que la voluntad tiene el dominio de sus actos, no por exclusión de la causa primera, sino porque la causa primera no actúa en la voluntad de tal modo que la determine completamente de necesidad, como determina a la naturaleza. Y, por esta razón, la determinación del acto se deja en la potestad de la razón y de la voluntad». Así habla Santo Tomás. Con estas palabras se muestra favorable a nuestra doctrina; pues Santo Tomás afirma que Dios actúa en la voluntad y que la determina, siendo esto contrario a lo que enseña Molina. Además afirma que, sin embargo, Dios permite que la voluntad libre se determine a sí misma, acomodando su moción a la voluntad del hombre; pero nuestros adversarios no saben cómo componer la moción divina con la voluntad humana. Y deberían reconocer que en este pasaje Santo Tomás no dice de manera absoluta que Dios no determine completamente la voluntad, sino que dice, con un añadido, que no la determina completamente de necesidad —como determina a la naturaleza—, de tal modo que, a saber, no permanezca libre. Si reconociesen esto, no presentarían en favor de Molina este pasaje.

5. *Defensores de Molina.* También alegan de Santo Tomás, *Suma teológica*, 2. 2, q. 174, a. 1; 1. 2, q. 80, a. 1 *ad tertium*; *De praedestinatione*, caps. 4 y 6; *Contra gentes*, lib. 3, cap. 9.

A esto respondemos. En 2. 2, q. 174, a. 1, Santo Tomás no enseña nada en todo el artículo que pueda favorecer a nuestros adversarios, salvo cierta afirmación que aparece en el cuerpo del artículo, donde —tras ofrecer la afirmación de San Juan Damasceno: *Dios predestina aquello que no está en nosotros tal como debe hacerlo nuestro libre arbitrio*— dice que con estas palabras San Juan Damasceno sólo quiso enseñar que aquello que depende de nosotros, no ha sido determinado completamente a la manera como sí lo ha sido aquello que carece de libertad de arbitrio. Del mismo modo explica Santo Tomás a San Juan Damasceno en *De veritate*, q. 5, a. 5 *ad primum*, y en la *Suma teológica*, 1, q. 23, a. 1 *ad primum*.

Nuestros adversarios deberían reconocer que Santo Tomás defiende como verdadero que Dios predetermina y mueve la voluntad hacia sus actos, como consta en los pasajes mencionados. Sin embargo, Santo Tomás añade que no la determina completamente, como hace con aquello que carece de libertad de arbitrio.

En la *Suma teológica*, 1. 2, q. 80, a. 1 *ad tertium*, Santo Tomás dice lo siguiente: «Respecto del tercer argumento, hay que decir que Dios es principio universal de todo movimiento interior humano. Pero que la voluntad humana se determine a tomar una mala decisión, depende de ella misma y del diablo, según su modo de persuadir o de proponer lo apetecible». Estas palabras nos favorecen a nosotros

más que a nuestros adversarios, porque Santo Tomás declara que Dios es principio universal de todo movimiento humano, lo cual, ciertamente, debe entenderse referido a Dios como principio eficiente y motor. Por el contrario, Molina no afirma que Dios sea el principio que mueve la voluntad del hombre de manera eficiente. Con estas palabras *—que la voluntad humana se determine a tomar una mala decisión, depende directamente de la propia voluntad humana—* Santo Tomás tan sólo quiere decir que Dios no es causa del pecado, ni determina la voluntad, ni la mueve al mal moral. Pues la primera causa a la que debe atribuirse el pecado es a la voluntad humana que se aparta de Dios, y no a Dios, como se afirma en *Oseas* 13: «Tu perdición, Israel...». Y esta explicación ya consta en el título del artículo, que interroga si Dios es causa del pecado[2]. Por tanto, nuestros adversarios presentan este pasaje dolosamente y sin fundamento alguno.

También aducen dolosamente y sin fundamento alguno el pasaje de *Contra gentes*, lib. 3, cap. 9; pues en todo el capítulo Santo Tomás no menciona una sola palabra sobre la predeterminación, sino que tan sólo dice que las acciones morales dependen de la voluntad. Así pues, según Santo Tomás, una acción pertenece al género de las acciones morales cuando es voluntaria. A partir de estas palabras, ¿qué pueden inferir los defensores de Molina contra la escuela de Santo Tomás?

Igualmente, respondemos que alegan sin fundamento alguno el opúsculo *De praedestinatione*, caps. 4 y 6, porque aquí Santo Tomás únicamente enseña que la voluntad es libre y no dice nada más que pueda favorecer a nuestros adversarios[3].

6. *Defensores de Molina.* Finalmente, también alegan los siguientes pasajes de Santo Tomás, *Suma teológica*, 1, q. 23, a. 1 *ad primum*; 3, q. 1, a. 3 *ad quartum*; *Quaestiones quodlibetales*, 5, a. 8, hasta el final; *Comment. in Sent.*, 1, d. 41, q. 1, a. 3; d. 47, q. 1, a. 1 *ad primum*.

A esto respondemos. Nuestros adversarios alegan con falsedad y dolosamente el pasaje de la primera parte de la *Suma teológica* de Santo Tomás; pues aquí Santo Tomás defiende nuestra doctrina. En efecto, como prueba de que Dios no predestina a los hombres, presenta el testimonio de San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, lib. 2, que dice: «Dios preconoce aquello que depende de nosotros, sin embargo, no lo predetermina». Y a este testimonio responde el santo doctor: «Respecto del primer argumento, hay que decir que Damasceno llama a la predeterminación *imposición de necesidad*, como ocurre en los sucesos naturales, que han sido completamente determinados. Y esto es evidente, ya que añade: *Pues no quiere la maldad, ni rechaza la virtud.*» Así habla Santo Tomás. Con estas palabras, admite abiertamente la predeterminación divina en las acciones del hombre, pero sin imposición de necesidad, como ya hemos mencionado anteriormente.

Nuestros adversarios también aducen en su favor falsamente y sin ningún fundamento el pasaje de la *Suma teológica*, 3, q. 1, a. 3 *ad quartum*, porque en

(2) En realidad, en q. 80, a. 1, se investiga si el diablo es causa del pecado.

(3) Los críticos modernos clasifican el opúsculo *De praedestinatione* entre las obras apócrifas de Santo Tomás.

todo este artículo no aparece nada que se pueda presentar en favor de Molina, pues Santo Tomás no menciona palabra alguna sobre la predeterminación, ni dice nada a propósito de ella.

De modo similar, alegan falsamente el pasaje de las *Quaestiones quodlibetales*, 5, porque no contiene nada que favorezca las tesis molinistas.

En sus comentarios a las *Sentencias*, 1, d. 41, q. 1, a. 3, Santo Tomás tan sólo enseña que la voluntad es libre. A partir de estas palabras, como ya hemos señalado con anterioridad, difícilmente se infiere que Dios no predetermine la voluntad del hombre.

El último pasaje presentado, de sus comentarios a las *Sentencias*, 1, d. 47, q. 1, a. 1 *ad primum*, ya fue aducido anteriormente por los defensores de Molina y nosotros ya lo explicamos al comienzo de este tratado.

Por todo lo dicho, claramente consta que Santo Tomás no favorece en nada a los defensores de Molina, ni tampoco defiende ninguna de las proposiciones que hemos condenado a lo largo de este tratado, sino que en todo nos favorece a nosotros.

Y si los defensores de Molina han presentado tantas veces en favor de su doctrina a nuestro Santo Tomás —a quien tenemos delante de nuestras manos— falsamente, dolosamente y sin fundamento alguno, como es evidente por todo lo dicho, ¿qué no harán cuando recurran a otros doctores sobre los que han indagado con atención, para que así sus razonamientos les sean favorables? Sin embargo, para que no parezca que en este asunto sólo queremos infamar a alguien antes que defender la verdad y responder, en beneficio de los doctores católicos y de los santos antiguos, a quienes con frecuencia y de manera irreverente ofrecen falsos testimonios en un asunto tan grave, vamos a ofrecer y explicar aquí las palabras de aquellos bajo cuyo patrocinio tratan de ponerse nuestros adversarios, para que así sea manifiesto a todo aquel que leyere esto, que no favorecen a nuestros adversarios, sino a nosotros, incluso en los lugares que aquéllos aducen en su favor.

7. *Defensores de Molina.* Además presentan en su favor los siguientes pasajes de San Agustín, *De diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 68; *De praedestinatione sanctorum*, cap. 17; *De dono perseverantiae*, cap. 14; *Retractationes*, 1, cap. 23; *Sermo 233 de tempore*, hacia la mitad; *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, q. 2; *De civitate Dei*, lib. 12, cap. 9; lib. 7, cap. 30; lib. 12, cap. 16; *De praedestinatione et gratia*, cap. 15;[j] cap. 22 «Nabuchodonosor», q. 4, cap. 23 «Vasis», q. 4, y la *Glosa*.

A esto respondemos. Qué habría pensado San Agustín de la controversia que enfrenta a los discípulos de Santo Tomás con los defensores de Molina, es algo tan claro y evidente para todos aquellos que están versados en su doctrina, que parece superfluo alegar testimonio alguno suyo en nuestro beneficio; y nadie, salvo que quiera permanecer ciego a la doctrina de San Agustín, podrá negar esto. Pues San Agustín defiende muchas veces la eficacia del auxilio divino, que es negada por Molina; y también afirma con frecuencia que Dios mueve de manera

eficacísima nuestras voluntades. Enseña esto especialmente en *De gratia Christi*, lib. 1, contra Pelagio y Celestio, caps. 4, 5, 15 y 17. Además afirma que la libertad de nuestro arbitrio se compone de manera excelente con la moción eficaz de Dios y con la infalible presciencia y providencia divinas, como manifiesta claramente en *De civitate Dei*, lib. 5, caps. 8 y 9; *De spiritu et littera*, cap. 30; *Tractatus 26 super Joannem*; sin embargo, nuestros adversarios no pueden comprender, ni admitir esta composición.

Del mismo modo, San Agustín también habla claramente contra Molina, al afirmar lo mismo en *De praedestinatione sanctorum*, cap. 8. En efecto, hablando de las obras sobrenaturales que los hombres pueden realizar, dice que Dios les hace quererlas a aquellos que antes no las deseaban. A su vez, afirma que ningún corazón duro rechaza la gracia eficaz, porque ésta ablanda el propio corazón. Que examine Molina si acaso también él posee un corazón pétreo y duro, negando como niega la gracia eficaz. Y al comienzo del capítulo octavo dice: «Pues si hubiese querido enseñar a aquellos para quienes la palabra de la cruz es una necedad, sin ninguna duda, habrían venido a Cristo»[4]. He aquí que San Agustín declara abiertamente que de manera infalible llegan a Cristo aquellos que Dios quiere que lleguen. Y, sin embargo, Molina dice que llegan aquellos que, por su libertad, quieren llegar, aunque posean unos auxilios del todo iguales a los que poseen aquellos que no llegan. Y un poco más adelante, hablando en el mismo capítulo octavo del auxilio eficaz de Dios premoviente y predeterminante, San Agustín dice: «¿Cuándo se dice: Señor, convirtiéndonos, *nos darás vida de nuevo*? (*Salmos* 84, 7). Pero si Dios no hace que quieran llegar a Cristo quienes antes no querían, ¿por qué reza la Iglesia por sus perseguidores?». Y, al final del mismo capítulo octavo, San Agustín hace ver por qué el auxilio eficaz de la gracia actual de Dios hace que quieran llegar a Cristo quienes antes no querían y de qué manera se distingue de otra gracia que no ha sido distinguida hasta tal punto. También en *De praedestinatione sanctorum*, cap. 10, dice lo mismo: «Aunque los hombres realicen el bien que es necesario para honrar a Dios, es Él quien hace que los hombres realicen lo que preceptúa; no son los hombres quienes logran que Dios haga lo que ha prometido. De otra manera, no dependería de Dios, sino de los hombres, que su promesa se cumpliese, y serían los propios hombres quienes habrían otorgado a Abraham lo que Dios le prometió». Y así entiende San Agustín este pasaje de la *Epístola a los romanos* 4, 16: «De este modo, la promesa ha sido hecha en firme para toda la posteridad conforme a la gracia». ¿Se puede hablar con más claridad contra Molina y sus defensores? Pues, con estas palabras, San Agustín defiende expresamente la gracia eficaz de Dios y el auxilio eficaz, que es negado por Molina. Además, hace ver que esta eficacia no surge por sí misma en virtud del buen uso del libre arbitrio, como dice Molina, sino por Dios, que, como motor primero, hace que el libre arbitrio, tras ser llamado, consienta y coopere con Él. San Agustín todavía confirma en mayor medida esta doctrina en el capítulo dieciséis, en el que distingue una doble llamada de Dios: una llamada no eficaz, con la que fueron llamados quienes no quisieron unirse a Cristo; y otra, en cambio, que

(4) SAN AGUSTÍN, *De praedestinatione sanctorum*, cap. 8. MIGNE, *P. L.*, 44, 971.

responde al plan de la preordenación divina, por la que realmente llegan a Cristo aquellos a quienes Dios llama. Y en los capítulos dieciocho y diecinueve, San Agustín condena con claridad la doctrina de Molina, al hablar contra Pelagio.

También en *De dono perseverantiae*, cap. 8, dice lo mismo: «Así pues, no está en la potestad de los hombres, sino en la de Dios, que los hombres tengan la potestad de hacerse hijos de Dios»[5]. Además, en *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, lib. 1, q. 2, y en *De diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 68, habla de cierta llamada no eficaz de Dios. Y en *De gratia et libero arbitrio*, cap. 5, establece otra gracia actual eficaz, por la que llegan a Cristo quienes creen. Finalmente, debemos decir que no sólo los pasajes que acabamos de ofrecer, sino también los que aducen nuestros adversarios en su defensa, condenan la doctrina de Molina y defienden la nuestra, como vamos a mostrar dentro de un instante.

8. Así pues, en *De diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 68, que es el primer testimonio de San Agustín que nuestros adversarios ofrecen en su favor, éste más bien nos favorece a nosotros, antes que a ellos. Pues no han podido presentar en su favor nada más que una pequeña afirmación de San Agustín, a saber: por su libre voluntad llegan a Cristo quienes, tras haber sido llamados, se convierten a Él. Ciertamente, no dice en este lugar otra cosa que les pueda favorecer. Por el contrario, a nosotros nos favorece abiertamente. Pues San Agustín afirma, al igual que San Pablo, que Dios obra en los hombres el querer y hace que lleguen a Cristo quienes llegan a Él. Y, no obstante, Molina claramente enseña lo contrario, cuando dice que, habiendo sido dos hombres igualmente llamados, sólo por su libertad uno llega a Dios y el otro permanece en su infidelidad. Tampoco sostiene Molina que Dios haga que este hombre llegue, tras mover su libre arbitrio. Sin embargo, San Agustín enseña lo siguiente: «Quienes han llegado a Dios no deben atribuirse ellos mismos su llegada, por haber llegado tras haber sido llamados, sino que deben atribuírsela al don de Dios»[6]. Y, no obstante, nuestros adversarios afirman lo contrario, cuando sostienen que no hay que atribuir únicamente a la gracia que lleguen a Dios quienes han sido llamados, sino en parte a la gracia y en parte al libre arbitrio, es decir, como si en la obra de la justificación el libre arbitrio tuviera de por sí algo que no procede del don especial de Dios y de su moción. Por tanto, nuestros adversarios aducen este pasaje falsamente.

9. En *De praedestinatione sanctorum*, cap. 17, que también aducen, San Agustín no enseña nada que les sea favorable. Pues dice que Dios elige a los elegidos antes de que ellos le elijan a Él; y así, en el *Evangelio* de San Juan 15, 16, se dice: «No me elegisteis vosotros a mí, sino que yo os elegí a vosotros». ¿Cómo, a partir de estas palabras, se puede inferir algo contra nuestra doctrina? Por el contrario, en el mismo capítulo decimoséptimo, San Agustín nos favorece claramente, cuando explica este pasaje de la *Epístola a los efesios* 1, 4: «Nos ha

(5) SAN AGUSTÍN, *De dono perseverantiae*, cap. 8. MIGNE, *P. L.*, 45, 1004.

(6) Id., *De diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 68. MIGNE, *P. L.*, 40, 73. Id., *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, lib. 1, q. 2. MIGNE, *P. L.*, 40, 119.

elegido en Él antes de la constitución del mundo»; pues dice así: «Porque, ciertamente, si por ello se ha dicho que Dios presupo que iban a creer, pero no porque fuera a ser Él quien hiciera que ellos creyesen, contra esta presciencia habla el Hijo, cuando dice: *No me elegisteis, sino que yo os elegí a vosotros*; por lo cual, Dios presupo que ellos le iban a elegir y no que merecerían ser elegidos por Él. Así pues, fueron elegidos antes de la constitución del mundo a través de la predestinación, por la que Dios presupo sus hechos futuros; y han sido elegidos en el mundo a través de la llamada con la que Dios ha cumplido lo que predestinó». Así habla San Agustín[7]. Con estas palabras, San Agustín defiende claramente la predefinición divina y la moción eficaz de Dios, con la que obra en nosotros aquello que predestinó debe hacerse. También, con las mismas palabras, San Agustín sostiene que la siguiente relación causal es verdadera: Porque Dios presupo y predefinió en particular que Pedro, por ejemplo, creyese en Cristo, por ello, Pedro creyó; pero no al revés: porque Pedro iba a creer, por ello Dios presupo y predefinió que Pedro creyese. Con estas palabras, San Agustín condena expresamente a Molina. Pues Molina niega la primera relación causal y admite la segunda en contra de San Agustín. Por tanto, nuestros adversarios aducen falsamente y sin ningún fundamento este pasaje.

10. También presentan falsamente el *De dono perseverantiae*, porque en él San Agustín no dice nada que pueda aportarse en favor de Molina. En el lib. 1, cap. 14, no aparece palabra alguna que ayude a nuestros adversarios en su propósito, como quedará patente a quien lea esto. Además, en el libro 2, cap. 14, San Agustín condena expresamente la doctrina de nuestros adversarios y se muestra clarísimamente partidario de nuestras tesis; pues no enseña que la conversión de algunos de los que han sido llamados, se deba en parte a Dios y en parte al libre arbitrio, sino que afirma que todo se debe a Dios. Y, sin embargo, Molina enseña expresamente lo contrario en su *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis*, pág. 53. Además, San Agustín hace ver en el mismo libro, cap. 14, que la conversión de algunos de los que escuchan el evangelio, se debe al don especial de la gracia previniente; sin embargo, Molina enseña expresamente lo contrario en el mismo libro, pág. 52.

También, de manera similar, nuestros adversarios alegan falsamente y con dolo las *Retractationes*, lib. 1, cap. 23, de San Agustín. Pues en este libro, San Agustín defiende expresamente nuestra doctrina; en efecto, dice lo siguiente: «Por tanto, lo uno y lo otro, es decir, creer y obrar, es propio del hombre en virtud del arbitrio de su voluntad, y Dios ha otorgado ambos a través del espíritu de la fe y de la caridad». Y un poco más adelante: «Sin duda, es cierto lo que acabo de decir, a saber, es propio del hombre querer y creer, y de Dios dar a quienes quieren y creen la facultad de obrar bien a través del Espíritu Santo, que derrama la caridad en nuestros corazones; pero por la misma regla, por una parte, que el hombre quiera y crea depende de Dios, porque Él prepara nuestra voluntad, y, por otra parte, es propio del hombre querer y creer, porque esto no sucede sin que nosotros

(7) SAN AGUSTÍN, *De praedestinatione sanctorum*, cap. 17. MIGNE, *P. L.*, 44, 985.

queramos»[8]. Así habla San Agustín, cuya doctrina aparece definida en el concilio tridentino, ses. 6, can. 4. He aquí que San Agustín afirma claramente que, aunque creer y obrar sea propio del hombre en virtud del arbitrio de su voluntad, sin embargo, Dios prepara previamente esta voluntad. Y Dios produce en nosotros el querer y el obrar por medio del auxilio previniente y premoviente, como expresamente enseña San Agustín en *De gratia et libero arbitrio*, caps. 16 y 20, en *De correptione et gratia*, cap. 14, y en otros lugares anteriormente mencionados. Sin embargo, la proposición que parece favorecer a nuestros adversarios —a saber: *es propio del hombre querer y creer, y de Dios dar a quienes quieren y creen la facultad de obrar bien*— no la admite San Agustín de manera absoluta, sino añadiendo lo que ya hemos reproducido anteriormente, a saber, es propio del hombre creer y obrar bien con el auxilio divino que prepara y mueve la voluntad y el intelecto. Pues si se toma de manera absoluta esta proposición —a saber, es propio del hombre creer y obrar bien, pero poder creer depende de Dios y no de nosotros, ya que tan sólo Dios confiere al hombre la capacidad de poder creer— entonces, esta proposición, tomada de manera absoluta, se convierte en dogma pelagiano, como pone de manifiesto San Agustín en *De gratia Christi*, lib. 1, caps. 4 y 14, contra Pelagio y Celestio. Y, sin embargo, Molina parece adherirse abiertamente a este dogma de los pelagianos, porque señala que Dios nos da la capacidad de poder creer. Pues solamente dice que nos da el auxilio suficiente para que podamos creer. Pero creer dependería del libre arbitrio, como deja claro en su *Concordia liberi arbitrii*, pág. 467, donde dice que, con iguales auxilios, un hombre se convierte y otro no, ya que, por su libertad innata, habrá querido hacer buen uso del auxilio suficiente y obrar diligentemente con él. Por tanto, el pasaje de San Agustín condena a Molina, en vez de defenderlo.

11. También alegan falsamente y sin ningún fundamento el *Sermo* 233 sobre el tiempo, hacia la mitad, porque San Agustín no dice nada en él, ni al comienzo, ni por la mitad, ni al final, que sirva al propósito de los defensores de Molina. Igualmente, San Agustín no favorece en absoluto a nuestros adversarios en *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, lib. 1, q. 2. Pues —cuando explica el versículo de la *Epístola a los romanos* 7: *Querer está a mi alcance*— tan sólo dice que nuestra voluntad es libre y que está en nuestra potestad el querer, porque tenemos libre arbitrio. Sin embargo, estas palabras, según la doctrina mencionada de San Agustín, deben entenderse en este sentido, a saber, en nuestra potestad está el querer, supuesta la gracia previniente de Dios y su moción eficaz, cuando este querer se dirige hacia algo sobrenatural. Pues el hombre no obra este querer, salvo que Dios lo prevenga con un don especial. De aquí se sigue que nuestros adversarios alegan este pasaje sin ninguna razón.

12. Ciertamente, resulta asombroso que nuestros adversarios ofrezcan en su defensa el *De civitate Dei*, lib. 5, cap. 9, pues en todo este capítulo y en el precedente cap. 8, San Agustín combate abiertamente la doctrina del Padre Molina. En efecto,

---

(8) SAN AGUSTÍN, *Retractationes*, lib. 1, cap. 23. MIGNE, *P. L.*, 32, 621-622.

San Agustín pretende probar en este lugar, en contra de Cicerón, que se puede componer y salvar de manera excelente la libertad de nuestro arbitrio con la presciencia infalible de Dios y la providencia que éste tiene de los futuros contingentes; y afirma que Cicerón, queriendo hacer hombres libres, los convirtió en sacrílegos. Por tanto, nuestros adversarios hubieran podido componer, igual que hace la escuela de Santo Tomás, la libertad de arbitrio con la moción eficaz de Dios, de la misma manera que San Agustín compone la presciencia y la providencia infalible de Dios con la libertad de arbitrio. Pero si rehúsan admitir esta composición, no deberían presentar en su defensa este pasaje de San Agustín; por el contrario, deberían advertir que, al negar que la libertad de nuestro arbitrio pueda permanecer junto con la moción eficaz de Dios, parecen coincidir con Cicerón, a quien San Agustín impugna en estos capítulos.

En *De civitate Dei*, lib. 7, cap. 30, San Agustín tan sólo afirma lo siguiente: «Dios administra todo lo que ha creado de tal manera que permite que todo lo creado ejerza y obre su propio movimiento»[9]. Y no dice nada más que pueda favorecer a nuestros adversarios. Por tanto, alegan este pasaje sin ninguna razón.

Además, en el lib. 12, cap. 6, San Agustín también ofrece la siguiente proposición, que Molina, de mala manera y con dolo, alega en beneficio de su doctrina, a saber: «Si dos hombres, igualmente afectados en su cuerpo y en su alma, contemplan la belleza de un cuerpo, uno la deseará y pecará, mientras que el otro perseverará en su púdica voluntad». Y, seguidamente, expone que esto ocurre, porque por su propia voluntad uno querrá faltar a la castidad y el otro no querrá[10]. Torcidamente y con dolo alega Molina este pasaje en su *Concordia*, pág. 53. Pues San Agustín no dice que, tan sólo por su libertad, uno vaya a persistir en la castidad... sino que afirma que, por la voluntad de uno y otro, uno persistirá y el otro faltará a la castidad. Y, sin embargo, Molina afirma que San Agustín dice que, tan sólo por su libertad... Por tanto, este pasaje no favorece en nada a nuestros adversarios, porque en él San Agustín solamente pretende hacer ver que la mala voluntad del hombre es la causa del pecado y también que, por su buena voluntad, una vez prevenida por el auxilio de Dios, persiste en la castidad quien persevera, como consta en otros pasajes de San Agustín que hemos ofrecido anteriormente.

13. En *De praedestinatione et gratia*, cap. 15, antes que a nuestros adversarios, San Agustín nos favorece expresamente a nosotros, y esto es fácil de apreciar, si se lee atentamente todo el capítulo. Pero nuestros adversarios, o bien no lo han leído entero, o bien no han querido prestar atención a los pasajes que apoyan nuestra doctrina. Así pues, al comienzo de este capítulo, en primer lugar, San Agustín enseña que la presciencia divina no fuerza al hombre a ser tal y como Dios presupo; y también nosotros afirmamos esto, porque así reza la fe católica. Luego, preguntándose un poco más adelante sobre la causa por la que Nabucodonosor, tras ser azotado por Dios, se arrepintió y, sin embargo, el faraón se endureció más con los azotes de Dios, dice: «En cuanto a su naturaleza,

(9) SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei*, lib. 7, cap. 30. MIGNE, *P. L.*, 41, 220.
(10) *Ibidem*, lib. 12, cap. 6. MIGNE, *P. L.*, 41, 354.

ciertamente, ambos eran hombres; en cuanto a su dignidad, ambos eran reyes; en cuanto a la causa, ambos retenían cautivo al pueblo de Dios; en cuanto a la pena, ambos fueron amonestados clementemente por los azotes de Dios. Por tanto, ¿por qué obraron de diferente manera, a no ser porque uno, sintiendo la mano de Dios, se lamentó, recordando su propia iniquidad, y el otro, por su libre arbitrio, luchó contra la verdad misericordiosa de Dios?». Así habla San Agustín[11].

Por estas palabras, nuestros adversarios creen triunfar sobre nosotros; pero no reparan en que San Agustín dice esto sin definir, ni afirmar la doctrina católica —que la explica inmediatamente un poco más adelante—, sino a modo de argumentación. Pero nuestros adversarios toman estos argumentos como si fuesen definiciones. En efecto, San Agustín, al explicar la parte de la doctrina católica que Molina parece negar, dice seguidamente en el mismo capítulo: «Aquí, cualquiera les responderá: sobre Nabucodonosor, que la protección divina le ayudó a cambiar; y sobre el faraón, que le faltó la protección divina y, por este motivo, se endureció; por lo cual, mostrando que el designio de todo se halla en la voluntad de Dios, dice el apóstol San Pablo en la *Epístola a los romanos*, 7: *Se apiada de quien quiere y endurece a quien quiere*». Así habla San Agustín, cuyas palabras condenan expresamente la doctrina de nuestros adversarios. Pues ellos tan sólo apelan a la libertad de arbitrio, para explicar que, con los mismos auxilios de la gracia previniente, exactamente iguales, uno se convierta y otro no, como consta en la *Concordia* de Molina, págs. 52, 53, 467 y 240. Y, sin embargo, San Agustín, por el contrario, no apela a la libertad de arbitrio para explicar la conversión de Nabucodonosor, sino a la protección especial de Dios, que, sin duda, aquél recibió misericordiosamente y justamente le fue denegada al faraón. Y como a los herejes y a los impíos les parecía injusto que Dios ayudase a uno a arrepentirse y abandonase al otro, para que persistiera en su dureza, San Agustín explica también en *De praedestinatione et gratia*, cap. 16, que la razón humana no debe indagar sobre este asunto, sino que humildemente debe abrazar lo que enseña la fe. Y para confirmar esta verdad, aduce el siguiente pasaje de la *Epístola a los romanos* 9, 11-13: «Antes de haber nacido, y cuando no habían hecho ni el bien, ni el mal, lo cual no depende de las obras, sino del que llama, dijo: Amé a Jacob y odié a Esaú». Y San Agustín explica así estas palabras: «Alza tu voz con fuerza, injusto acusador del justo, y dime, ¿qué mal cometió Esaú? ¿Qué bien llevó a cabo Jacob? Y no soy yo quien te responde, sino el apóstol San Pablo, cuando dice que nada mereció ninguno de los dos, pero *el alfarero es dueño de hacer de una misma masa de barro unas vasijas para usos nobles y otras para usos despreciables*. ¿Acaso tienes intención de decir por qué esto es así, o por qué el designio divino ofrece una variedad tan confusa? A su vez, San Pablo refuta esta audacia y dice: *Hombre, ¿quién eres tú para responder a Dios?*». Así habla San Agustín[12]. He aquí que San Pablo, y San Agustín con él, no saben responder por qué Dios arrastra a uno y no a otro y, por esta razón, recurren a la inmensidad del designio divino, diciendo: «Oh, qué profundidad de riquezas poseen la sabiduría y la ciencia de Dios, y cuán inescrutables son sus designios...».

---

(11) SAN AGUSTÍN, *De praedestinatione et gratia*, cap. 15. MIGNE, *P. L.*, 45, 1675.
(12) *Ibidem*, *De praedestinatione et gratia*, cap. 16. MIGNE, *P. L.*, 45, 1679.

Y, sin embargo, nuestros adversarios piensan que han hallado una solución facilísima a esta cuestión inescrutable —que nunca hasta el momento había sido revelada a la Iglesia, ni la habían excogitado los santos doctores, ni los antiguos Padres—, a saber, un hombre, gracias a su libertad, quiere hacer uso del auxilio suficiente de Dios y obrar diligentemente con él, y otro no. Cuídense nuestros adversarios de que no se les aplique lo que, hablando de otros, dice Vicente de Lerins, cuando explica el siguiente pasaje de la *Primera epístola a Timoteo* 6: «Timoteo, guarda el depósito, evita las novedades profanas y también las objeciones de la ciencia de falso nombre; algunos que la profesan se han apartado de la fe». Y así habla Vicente de Lerins: «San Pablo dice: *evita las novedades profanas*. No dice *antigüedades*; tampoco dice *vetusteces*... Pues si hay que evitar la novedad, entonces hay que abrazar la antigüedad; y si profana es la novedad, sagrada es la vetustez. Y dice: *las objeciones de la ciencia de falso nombre*. En verdad, las doctrinas de los herejes reciben un falso nombre, pues la ignorancia se maquilla con el nombre de *ciencia*, la calígine con el nombre de *claridad* y las tinieblas con el de *luz*. También dice: *algunos que la profesan se han apartado de la fe*. ¿Por qué se han apartado de la fe, a no ser por alguna nueva e ignorada doctrina? Oirás a algunos de ellos decir: Venid, insensatos y miserables, vosotros, que públicamente os hacéis llamar católicos, aprended la fe verdadera que nadie ha conocido antes que nosotros y que permanecía oculta desde hace muchos siglos, pero que, en cambio, recientemente nos ha sido revelada, nos ha sido mostrada. Pero aprended furtivamente y en secreto, así os deleitará. Y cuando hayáis aprendido, enseñad privadamente... pues a pocos se les ha concedido el don de alcanzar el secreto de semejante misterio». Así habla Vicente de Lerins[13]. Con estas palabras, reprocha la osadía de aquellos que fraudulentamente presumen de introducir una nueva doctrina ignorada hasta entonces por la Iglesia. Vean y juzguen los censores de la fe si entre éstos hay que incluir a Molina, quien, en su mencionado libro, pág. 486, enseña el modo, inventado por él mismo, en que concurre el libre arbitrio con la gracia, y que hasta el momento había sido ignorado por la Iglesia, por San Agustín y por otros santos doctores.

E igualmente, un poco más adelante, en el mismo capítulo 16, hacia el final, mostrando que este misterio no debe ser escrutado, San Agustín dice: «Al preguntarse San Pablo sobre los misterios del designio divino y su grandeza —aunque ya la había conocido por la magnitud de sus revelaciones—, sucumbiendo a causa de la debilidad humana, incluso él, anteriormente perseguidor y blasfemo, que mereció llamarse *vasija de su elección*, admirado, grita: *Oh, qué profundidad de riquezas poseen la sabiduría y la ciencia de Dios* (*Epístola a los romanos* 11, 25). Y confiesa que los designios y los caminos de Dios son inescrutables. Por tanto, cuando se investiguen semejantes misterios, al igual que San Pablo, admirémonos. Y, siguiendo su doctrina, declaremos que no hay iniquidad en Dios... para que, disputando sobre los mencionados arcanos de la voluntad divina de manera distinta de como permite nuestra condición, no abandonemos la justicia de Dios y, deseando establecer la nuestra, no caigamos en la vorágine de los ultrajes». Así habla San

(13) LIRINENSE, Vicente, *Commonitorium primum*, cap. 21. MIGNE, *P. L.*, 50, 666-667.

Agustín[14]. Cuídense nuestros adversarios de no caer en la vorágine de tales ultrajes, al querer explicar semejante cuestión inescrutable atribuyendo al buen uso del libre arbitrio la razón por la que un hombre se distingue de otro que persiste en el pecado, tras haber sido ambos fortalecidos con auxilios de la gracia previniente completamente iguales. Si fuera verdadera esta sentencia, a los que preguntan: ¿por qué se queja entonces? ¿pues quién se resiste a su voluntad?; nuestros adversarios les podrían responder: mi libre arbitrio se resiste a la voluntad de Dios, porque, con auxilios de la gracia previniente completamente iguales, puede suceder que yo me convierta, gracias a mi libertad, y otro no. Y, por consiguiente, el apóstol San Pablo habría dicho sin razón: *Hombre, ¿quién eres tú para resistirte a Dios?* Por tanto, nuestros adversarios alegan falsamente y con dolo este pasaje de San Agustín.

14. Finalmente, San Agustín, en *De praedestinatione et gratia*, cap. 23 «Vasis», q. 4, no favorece en absoluto a nuestros adversarios, porque tan sólo hace ver que la predestinación divina y la presciencia no fuerzan la voluntad del hombre, sino que la dejan libre; y esto también lo defendemos nosotros. Y de este testimonio no podrán alegar nada más en beneficio suyo, pues San Agustín nos favorece abiertamente a nosotros en el mismo capítulo, ya que dice: «Los actos futuros que dependen de la libertad de arbitrio, traídos bajo la mirada divina, acontecen necesariamente, pues se hallan bajo disposición de la moción divina; pero considerados de por sí, no abandonan la libertad absoluta de su naturaleza». Con estas palabras, San Agustín admite la distinción forzosa entre sentido compuesto y sentido dividido, de la que hace uso la escuela de Santo Tomás y que en materia de predestinación y de gracia es sobremanera necesaria; esta distinción también aparece expresamente en Santo Tomás, *Suma teológica*, 2. 2, q. 24, a. 11; 1. 2, q. 11, a. 4 *ad tertium*; y también en el concilio coloniense, en su *Enchiridion christianae institutionis*, en el tratado sobre el sacramento de la penitencia, pág. 207. Y, sin embargo, el Padre Molina no quiere admitir esta distinción, sino que dice que es una ficción, como consta en su *Concordia*.

Después de todo lo dicho, es manifiesto que nuestros adversarios presentan a San Agustín en su favor falsamente y sin fundamento alguno, puesto que éste defiende la doctrina contraria y favorece expresamente a los discípulos de Santo Tomás.

15. *Defensores de Molina.* También aducen algunos testimonios de San Jerónimo, *Dialogus adversus pelagianos*, lib. 3, un poco más allá de la mitad; *Epistola ad Damasum de filio prodigo*; comentario a la *Epístola a los romanos* 9: «Pero no sólo aquella...» y «me apiadaré de quien me apiade», y al cap. 8: «A los que presupo...»; *Ad Hevidiam*, q. 10; comentarios a la *Epístola a los gálatas* 2, a *Malaquías* 1, a *Jeremías* 26, y cap. *Si enim*, sobre la penitencia, d. 2, y la *Glosa*.

A esto respondemos. Quienes tratan de defenderse bajo patrocinio de Santo Tomás, no advierten que San Jerónimo impugna con frecuencia muchas

(14) SAN AGUSTÍN, *De praedestinatione et gratia*, cap. 16. MIGNE, *P. L.*, 45, 1677-78.

proposiciones de Molina y que afirma, y no sólo una vez, que algunas de las que ya hemos condenado a lo largo de este tratado son pelagianas o, cuando menos, tienen resabios de pelagianismo. Y antes de responder a los pasajes de San Jerónimo que nos objetan, debemos, por nuestra parte, presentar aquellos en los que se muestra a favor de nuestra doctrina. Y así, sobre todo —comentando el siguiente testimonio de la *Epístola a los efesios* 1: *Fueron predestinados según el designio divino que realiza enteramente conforme a la decisión de su voluntad*—, San Jerónimo dice: «La predestinación y el designio divinos han sido decididos al mismo tiempo y, según ellos, Dios obra todo conforme a la decisión de su voluntad... de este modo, todo lo que hace, lo hace conforme a su decisión y a su voluntad, pues todo está lleno de la razón y de la voluntad de quien lo hace. Así también, los hombres queremos obrar la mayor parte de las cosas conforme a nuestra decisión; sin embargo, de ninguna manera el efecto se sigue de nuestra voluntad. Pero a Él nada se le puede resistir, pues todo lo que quiere, lo hace»[15]. Con estas palabras, San Jerónimo defiende la eficacia de la omnipotencia divina para modificar y predeterminar el libre arbitrio. Nuestros adversarios, no obstante, la niegan. Y en su comentario a *Jeremías* 18, dice lo siguiente: «Y decimos esto, no porque Dios ignore que esto o aquello, o un pueblo o un reino, vayan a acontecer en el futuro, sino porque deja al hombre a su voluntad, para que reciba, por su voluntad y por su mérito, los premios o las penas. Pero todo lo que suceda, no dependerá del hombre, sino de la gracia de Dios, pues es Él quien da todo. En efecto, la libertad de arbitrio debe preservarse, para que en todo sobresalga la gracia de Dios, como se dijo en aquel versículo profético: *Si el Señor no hubiese construido la casa...* (*Salmos* 126, 1). Y San Pablo, a su vez, dijo: *No se debe al que quiere, ni al que corre, sino a Dios misericordioso*»[16].

Y en la *Epistola ad Ctesiphontem*, presenta y refuta cierto argumento de los pelagianos, según el cual el libre arbitrio se destruye, si la gracia de Dios es eficaz; a lo que responde San Jerónimo: «Lo que voy a exponer no pertenece a mi doctrina. Uno de sus discípulos, incluso ya maestro... argumenta así: Si no hago nada sin el auxilio de Dios... entonces me dio en vano la libertad de arbitrio, de la que no puedo hacer uso, salvo que Él siempre me ayude...»[17]. Y en su *Dialogus contra pelagianos*, caps. 2 y 3, defiende nuestra doctrina, en contra de nuestros adversarios.

16. Incluso en los pasajes que nuestros adversarios aducen en su favor, San Jerónimo se muestra claramente partidario de nuestra doctrina. Pues en el pasaje del *Dialogus adversus pelagianos*, lib. 3, col. 4, que presentan en primer lugar, San Jerónimo responde a Pelagio —quien sostiene que la gracia suprime el libre arbitrio— de la siguiente manera: «¿Que yo hago desaparecer el libre arbitrio, cuando en toda mi disputa no hago otra cosa sino preservar la omnipotencia de Dios con el libre arbitrio?»[18]. He aquí que San Jerónimo hace ver que, a pesar de la omnipotencia de

(15) SAN JERÓNIMO, *Commentaria in epistolam ad Ephesios*, lib. 1, cap. 1. MIGNE, *P. L.*, 26, 484-485.

(16) Id., *Commentaria in Jeremiam*, lib. 4, cap. 18. MIGNE, *P. L.*, 24, 827.

(17) Id., *Epistola ad Ctesiphontem*, ep. 183. MIGNE, *P. L.*, 22, 1154.

(18) Id., *Dialogus adversus pelagianos*, lib. 3, n. 5. MIGNE, *P. L.*, 23, 601.

Dios, por la que éste mueve eficazmente nuestras voluntades, el libre arbitrio se salva, aunque Molina lo niegue. Por tanto, contra él habla San Jerónimo. Y un poco más adelante, se apresta a demostrar contra Pelagio que Dios no solamente confiere la capacidad de poder, sino también de obrar con rectitud. Y, sin embargo, Molina, mostrándose de acuerdo, tal como parece, con Pelagio, enseña que Dios es quien otorga la capacidad de que el hombre pueda obrar de manera sobrenatural, esto es, otorga el auxilio suficiente; pero obrar rectamente y querer hacer uso del auxilio suficiente, dependería de la innata libertad de arbitrio y no sería, según Molina, un don especial de la gracia de Dios.

Y en la col. 7 —comentando el siguiente pasaje del *Evangelio* de San Juan 6: *Nadie puede venir a mí, a no ser que mi Padre, que me ha enviado, me lo traiga...*—, dice así: «Acaba con la ensoberbecida libertad de arbitrio —cuando dice: *Nadie puede venir a mí*—, porque, aunque quiera continuar el camino hacia Cristo, si no sucede lo que sigue —*a no ser que mi Padre lo traiga*—, no deseará nada y en vano se esforzará». Así habla San Jerónimo[19]. Rogamos juzguen los censores de la fe si, con estas palabras, San Jerónimo niega o, por el contrario, defiende el auxilio eficaz de la gracia de Dios que premueve y arrastra la voluntad del hombre hacia Cristo. Pues de sus palabras se colige claramente nuestra doctrina. Por tanto, nuestros adversarios citan este pasaje dolosamente. Puesto que, cuando San Jerónimo enseña en el lugar mencionado que pecar o no pecar está en nuestra potestad, esto hay que entenderlo tal como él lo explica: Puede pecar y extender su mano hacia el mal, por su mala voluntad, o puede no pecar extendiendo su mano hacia el bien, gracias a la misericordia de Dios, que dirige la voluntad del hombre y la inclina hacia el bien. Y si nuestros adversarios nos objetan las palabras que San Jerónimo escribe un poco más adelante —a saber, *pero cuando están presentes la gracia y la misericordia, en parte se aleja el libre arbitrio*—, que nuestros adversarios creen que defienden su postura, dense cuenta los censores de esta causa que de ninguna manera hay que entender que la gracia de Dios, aunque sea eficaz, suprima la libertad de arbitrio. Pues San Jerónimo enseña lo contrario en el lugar citado. Así sostiene que, cuando se requiere la gracia, las fuerzas del libre arbitrio no son suficientes, como consta en sus siguientes palabras. En efecto, dice así: «En la potestad del Señor está que, gracias a su poder y a su auxilio, podamos llegar a aquello que deseamos y por lo cual trabajamos y nos esforzamos».

Al pasaje que aducen de la *Epistola ad Damasum*, respondemos que nuestros adversarios lo ofrecen sin razón alguna; pues San Jerónimo no menciona ni una sola palabra que pueda aportarse en beneficio de su doctrina, salvo aquello que dice acerca de que Dios otorgó al hombre el libre arbitrio para que su virtud tuviera lugar.

17. Además San Jerónimo —cuando comenta la *Epístola a los romanos* 8: *A quienes presupo y predestinó...*— tampoco enseña nada que favorezca a nuestros adversarios, salvo cuando dice que Dios eligió a aquellos hombres que de entre los gentiles presupo que creerían. A partir de estas palabras infieren, en contra de

(19) *Ibidem*, n. 9. MIGNE, *P. L.*, 23, 606.

la doctrina de Santo Tomás, que la presciencia de los méritos es causa de la predestinación. Sin embargo, las palabras de San Jerónimo no deben entenderse en el sentido de que Dios eligiera a los predestinados, porque presupiera que iban a creer. Más bien, hay que entenderlas en sentido contrario: Porque Dios los predestinó, por ello creyeron, como consta en la *Epístola a los romanos* 8: «A quienes predestinó, a ellos los llamó...»; y en *Hechos de los apóstoles* 13: «Creyeron en Cristo, todos los que fueron predestinados para la vida eterna». Por tanto, cuando San Jerónimo dice que Dios eligió de entre los gentiles a aquellos hombres que presupo que iban a creer, hay que entender esto según género de causa final, de tal manera que el buen uso del libre arbitrio previsto por Dios y la fe de los creyentes, sean causa final o efecto de la predestinación. Ciertamente, Dios predestinó a los elegidos, para que creyeran y fuesen justificados... y así dice San Pablo en la *Epístola a los efesios* 1, 4: «Nos ha elegido en Él antes de la constitución del mundo, para ser santos e inmaculados». Aquí debemos hacer notar que San Pablo no dice que Dios nos hubiese elegido porque previera que íbamos a ser santos, sino que nos eligió para ser santos.

Del mismo modo explica el concilio arausicano, can. 25, las siguientes palabras de San Pablo: «He alcanzado la miseridordia para ser fiel». Pues el concilio advierte: «No dijo que hubiese alcanzado la misericordia por haber sido fiel, sino para ser fiel...» Y no debe pensarse que San Jerónimo defienda que la presciencia del buen uso del libre arbitrio sea causa de la predestinación. Así explica Santo Tomás, en la *Suma teológica*, 1, q. 23, a. 5 *ad primum*, unas palabras similares de San Ambrosio, quien —comentando el versículo de la *Epístola a los romanos* 9: *Me compadeceré de quien me compadezca*— dice: «Daré la misericordia a aquel que yo presepa que con todo el corazón va a volverse hacia mí». Y del mismo modo hay que entender y explicar las palabras de San Jerónimo, cuando —comentando la *Epístola a los romanos* 9: *Me compadeceré de quien me compadezca*—, dice: «Hay que entender esto en su recto sentido de la siguiente manera: Me compadeceré de quien yo haya presabido que puede merecer la misericordia, y así ya desde entonces me habré compadecido de él».

18. Sixto de Siena, en su *Bibliotheca sancta*, lib. 6, anot. 251, exponiendo testimonios similares de los Santos Padres, los comenta de igual manera que hace Santo Tomás en la interpretación que acabamos de presentar, y afirma que algunos creerán colegir, a partir de los testimonios de los Santos Padres que presenta, que la presciencia de los méritos es causa de la predestinación, pese a que, ciertamente, esta sentencia, que fue defendida por Pelagio, ya había sido condenada. Y esto es lo que dice Sixto. También San Agustín, aunque al principio se hubo inclinado hacia la opinión de los que afirmaban que la presciencia de los méritos es causa de la predestinación, sin embargo, posteriormente, como leemos en sus *Retractationes*, lib. 1, cap. 23, se retractó de esta opinión, pues dice que nunca habría dicho tal cosa, si hubiese sabido que la elección del hombre, sin haber alcanzado ninguno de los méritos precedentes, depende únicamente de la gracia[20].

---

(20) SAN AGUSTÍN, *Retractationes*, lib. 1, cap. 23. MIGNE, *P. L.*, 32, 621.

He aquí que Sixto de Siena, a pesar de que nuestros adversarios lo presenten como defensor de su postura, enseña abiertamente que la doctrina que Molina ofrece en su *Concordia*, q. 23, a. 4 y 5, d. 1, m. 6, pág. 431, tiene resabios de pelagianismo, pues en este lugar —refiriéndose a la doctrina común de Santo Tomás y de los escoláticos, quienes afirman que la presciencia de los méritos no es causa de la predestinación—, Molina dice que la doctrina que Santo Tomás mantiene en común con otros escolásticos es «en exceso dura e indigna para con la bondad y la clemencia divinas». Y un poco más adelante, dice así: «Igualmente, ¿qué justicia, bondad y clemencia pide quien solamente por su voluntad, sin tener en consideración el uso del libre arbitrio de ningún hombre, habrá decretado en particular que unos sean predestinados y otros reprobados? Sin duda, esto parece más bien propio de alguien duro, bárbaro y cruel, que del clementísimo principio y autor de toda consolación, bondad y piedad, pues, de esta manera, la justicia divina, antes que volverse digna de confianza, se oscurece». Y hacia el final del capítulo dice: «Ciertamente, si la doctrina de Santo Tomás que impugnamos fuese verdadera, las invitaciones y los reproches hechos por Dios en persona y que leemos en las Sagradas Escrituras, parecerían, con respecto a aquellos que no alcanzan la vida eterna, ficciones y burlas, antes que revelaciones de verdadero valor. De este modo, esta afirmación no sólo es indigna sobremanera para con la bondad y la grandeza divinas, sino también blasfema». Así habla Molina.

Rogamos a quienes lean esta censura de Molina, adviertan cuán irreverentemente habla contra la doctrina común de San Agustín, de Santo Tomás y de los escolásticos, cuando afirma que es absurda y blasfema y que de ella se sigue que Dios es cruel, bárbaro y duro. Ni Molina, ni ningún otro debería censurar de tal manera una doctrina que es común entre santos y escolásticos. Pues conviene reflexionar con moderación, venerar la doctrina de los Santos Padres y no hablar de manera tan irreverente contra ellos. En efecto, en *Eclesiástico* 8, 11-12, se dice: «No desdeñes lo que cuentan los viejos, pues también ellos aprendieron de sus padres; porque de ellos aprenderás prudencia y a dar respuesta en el momento justo». Sin duda, si Molina hubiese seguido lo que cuentan los viejos, habría aprendido prudencia y entendido de qué manera se compone la eficacia de la moción divina con la libertad de arbitrio, y también habría aprendido a dar respuesta a los argumentos que ensaya.

19. También presentan sin fundamento alguno el testimonio de San Jerónimo en *Ad Hediviam*, q. 10, pues aquí no enseña nada que pueda favorecer a nuestros adversarios. En efecto, tan sólo afirma que Dios ha dado a todos libertad de arbitrio, para que cada uno haga lo que quiera, ya sea el bien, ya sea el mal. Ahora bien, ¿qué podrán inferir nuestros adversarios, a partir de estas palabras, contra nuestra doctrina?

En su comentario a la *Epístola a los gálatas* 1, San Jerónimo se muestra más favorable a nuestra doctrina que a la de nuestros adversarios. Efectivamente —comentando el siguiente pasaje: *Cuando a Él, que me separó del seno materno, le agradó...*— dice así: Quien, en virtud de su presciencia, me separó del seno materno cuando quiso, hizo lo que sabía que iba a suceder. Con estas palabras, San Jerónimo declara abiertamente que Dios hizo que San Pablo creyera, porque

sabía que así iba a suceder. De este modo, reconoce la eficacia del auxilio premoviente, que es negada por Molina. Sin duda, nuestros adversarios alegan falsamente este testimonio, porque San Jerónimo no dice aquí nada que les pueda favorecer.

Y no presentan menos falsamente que dolosamente el comentario a *Malaquías* 1, pues San Jerónimo no dice nada en todo el capítulo en beneficio de nuestros adversarios, exceptuando la siguiente proposición, que literalmente dice: «Además, el amor o el odio de Dios, nace de la presciencia de los futuros»[21]. Sin embargo, nosotros ya hemos explicado anteriormente esta proposición, al comentar las palabras de San Jerónimo sobre la *Epístola a los romanos* 9.

San Jerónimo tampoco favorece a nuestros adversarios en su comentario a *Jeremías* 26. Pues tan sólo enseña al comienzo del capítulo que Dios salvaguarda el libre arbitrio del hombre, para que no sea forzado a hacer algo o a no hacerlo a causa de la presciencia divina. También nosotros pensamos lo mismo. Sin embargo, San Jerónimo añade otras palabras que nuestros adversarios podrían alegar, a saber: «Ciertamente, no porque Dios sepa que algo va a suceder, por ello sucede, sino que, porque va a suceder, por ello Dios lo ha conocido, ya que presabe lo que va a suceder»[22]. A partir de estas palabras, nuestros adversarios infieren que la ciencia de Dios no es causa de las cosas y que tampoco Dios ha predeterminado ni decretado algo a nuestros actos libres, salvo que antes haya previsto el uso de nuestro libre arbitrio y su libre determinación. Sin embargo, tal consecuencia es del todo incorrecta, por lo que nuestros adversarios interpretan torcidamente las palabras de San Jerónimo.

En efecto, Santo Tomás lo explica de otro modo en la *Suma teológica*, 1, q. 14, a. 8 *ad primum*, donde ofrece unas palabras similares de Orígenes en su comentario a la *Epístola a los romanos* 8, que son: «No sucederá algo, porque Dios sepa que va a suceder, sino que, porque sucederá, por ello Dios lo sabe antes de que se produzca»; a lo que responde Santo Tomás: «Respecto del primer argumento, hay que decir que Orígenes habla atendiendo a la naturaleza de la ciencia, a la que no corresponde naturaleza de causalidad, salvo que se le añada la voluntad, como ya hemos dicho»; a saber, en el cuerpo del artículo, en el que el santo doctor afirma: «Es necesario que la ciencia de Dios sea causa de las cosas, una vez añadida la voluntad de producirlas exteriormente». Por tanto, nosotros interpretamos del mismo modo las palabras de San Jerónimo y sostenemos que si la ciencia de Dios se considera una vez añadida la voluntad de producir las cosas exteriormente, hay que admitir la siguiente proposición: Algo sucederá, porque Dios sabe que va a suceder, y no al contrario. Esta sentencia aparece expresamente en San Agustín, *De civitate Dei*, lib. 5, cap. 10, y en el lib. 15, cap. 13, donde dice así: «No porque todas las criaturas corporales y espirituales existan, por ello Dios supo que existirían, sino que existen, porque Dios supo que existirían»[23]. Por tanto, que entiendan los defensores de Molina y todos cuantos aman y defienden la verdad adviertan que a Santo Tomás no se le ocultaron los argumentos con los que nuestros adversarios pretenden infamar la antigua

(21) SAN JERÓNIMO, *Commentaria in Malachiam*, cap. 1. MIGNE, *P. L.*, 25, 1546.
(22) Id., *Commentaria in Jeremiam*, lib. 5, cap. 26. MIGNE, *P. L.*, 24, 877.
(23) SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei*, lib. 5, cap. 10. MIGNE, *P. L.*, 41, 153.

doctrina y sustituirla por la suya, sino que muchas veces los presentó para penetrar en ellos y refutarlos con su eximia ciencia, con la que tan poderoso se mostraba. Y no pretendan los nuevos concordantes arrastrar a nuestro doctor hacia su causa, pues Santo Tomás lucha a nuestro lado de manera evidentísima.

20. San Jerónimo dice más cosas —en su comentario a *Jeremías* 26: *Y les dices...*— que nuestros adversarios presentan en favor de su doctrina, a saber: «Por tanto, está en nuestra potestad hacer algo o no hacerlo». A partir de estas palabras, Molina infiere que, sólo por la libertad de arbitrio, uno se convierte y otro no, a pesar de haber recibido ambos auxilios de la gracia previniente completamente iguales. Nosotros defendemos lo contrario. Pero, no obstante, Molina y sus defensores presentan de manera mutilada, no exenta de dolo y malicia, el pensamiento de San Jerónimo. Pues San Jerónimo no afirma de manera absoluta que esté en nuestra potestad hacer algo o no hacerlo, sino que añade lo siguiente: «Así, para explicar el deseo de cualquier buena obra, debemos referirnos a la gracia de Dios, que, como dijo el apóstol San Pablo, *nos ha dado el querer y el obrar*». Así habla San Jerónimo[24]. Estas palabras, en vez de luchar en su favor, condenan a nuestros adversarios. Pues de ellas se colige claramente nuestra doctrina, porque la conversión debe atribuirse al don especial de la gracia previniente que posee el que se convierte y no el otro, que persiste en el pecado; sin embargo, Molina enseña lo contrario de esto. Por tanto, alegan dolosamente este testimonio.

Finalmente, alegan sin ninguna razón el pasaje sobre la penitencia, *Si enim*, d. 2, pues en todo este capítulo no se encuentra una sola proposición que pueda favorecer a nuestros adversarios, excepto la que aparece al final: «Dios nos creó con libre arbitrio; y, por esta razón, no somos arrastrados por necesidad ni hacia las virtudes, ni hacia los vicios. De otro modo, donde hay necesidad, no hay condena, ni recompensa. Y así como en las buenas obras, Dios obra de manera más perfecta —*pues no depende del que quiere, ni del que corre, sino de Dios misericordioso, que nos ayuda a que podamos llegar a la meta*—, así también, en las malas obras y en los pecados, nuestros caminos son estímulo y obra del diablo». A partir de estas palabras no se puede inferir nada contra nuestra doctrina, sino que, más bien, nos favorecen abiertamente. Pues hacen recaer el pecado en la malicia de nuestro libre arbitrio y la perfección de las buenas obras en la misericordia y la gracia de Dios, que nos ayuda y es misericordioso; y, no obstante, Molina hace recaer la perfección de la obra de la conversión en la innata libertad del libre arbitrio de quien se convierte, a pesar de haber recibido unos auxilios de Dios completamente iguales a los que recibe otro que, sin embargo, no se convierte.

Respecto a la *Glosa* presentada, respondemos lo mismo que al texto, pues en ella San Jerónimo no dice nada que favorezca a los defensores de Molina.

Por todo lo dicho, es cosa clarísima que nuestros adversarios aducen falsamente la autoridad de San Jerónimo en muchos pasajes de los que ofrecen; en otros, sin fundamento alguno; en otros, con dolo; y en ninguno honestamente; pues San Jerónimo no defiende ni insinúa en ningún lugar su doctrina.

(24) *Ibidem*, lib. 5, cap. 26. MIGNE, *P. L.*, 24, 877.

21. *Defensores de Molina.* También aducen en su favor algunos testimonios de San Ambrosio, sobre todo del *De vocatione gentium*, cap. 4; y sus comentarios a la *Epístola a los romanos* 8: «Aquellos que, según su designio, han sido llamados santos».

A esto respondemos. Quienes invocan la protección de San Ambrosio, no han leído, ni han querido prestar atención a otros pasajes del mismo doctor en los que expresamente se muestra de acuerdo con nosotros y condena las proposiciones de nuestros adversarios que también nosotros reprobamos. Porque en *De vocatione gentium*, lib. 1, dice lo siguiente: «Así pues, primero hay que disputar sobre los movimientos y los pasos de la voluntad humana. No es un razonamiento sano el de quienes, al reflexionar sobre la voluntad humana y la gracia de Dios, piensan que si se proclama la gracia, se niega el libre arbitrio, pues no advierten que, por la misma regla, se les puede objetar que niegan la gracia, si sostienen que no es guía de la voluntad humana, sino compañera». Así habla San Ambrosio[25]. No se puede hablar más claramente contra Molina, porque éste piensa que cuando se afirma que el auxilio eficaz premueve la voluntad hacia el acto de contrición, se niega el libre arbitrio; y San Ambrosio afirma que esta doctrina no es sana. De la misma manera, Molina y sus defensores tan sólo admiten que Dios, en el instante de la justificación, coadyuva con el pecador en el acto de contrición por medio de un auxilio sobrenatural, simultáneo y concomitante, y niegan que quien se convierte haya recibido el auxilio previo que premueve la voluntad, del que, en realidad, carece quien no se convierte. Y, sin embargo, San Ambrosio —igual que el concilio coloniense, en su *Enchiridion institutionis christianae*, sobre el sacramento de la penitencia, folio 191— no solamente exige la gracia concomitante, para que alguien se convierta, sino también el auxilio especial previo, que, por el contrario, no lo tiene quien no se convierte. Y San Ambrosio, sin ninguna duda, habla del auxilio eficaz. Y en sus *Epistolae*, lib. 10, ep. 84 *ad Demetriadem*, dice así: «¿Acaso debemos temer que parezca que suprimimos el libre arbitrio, cuando decimos que hay que hacer recaer en Dios los medios a través de los cuales nos hacemos dignos de su perdón? La verdad muestra que de ningún modo se da el consecuente. Pues, cuando obra el espíritu de Dios, ayuda al arbitrio, pero no lo elimina»[26]. Por tanto, según San Ambrosio, también hay que atribuir al don especial de Dios el buen uso del libre arbitrio con el que alguien hace buen uso del auxilio suficiente.

Pero, ¿qué necesidad hay de presentar más testimonios de San Ambrosio, si ya, con los que nuestros adversarios ofrecen en favor de su doctrina, se puede demostrar claramente que defiende lo mismo que nosotros y que rechaza las proposiciones de Molina que también nosotros condenamos?

Y, ciertamente, respondiendo al pasaje que presentan nuestros adversarios del *De vocatione gentium*, lib. 2, cap. 4, debemos añadir también que nos sorprende que varones piadosos, que se declaran defensores de la verdad, aleguen con tanta

---

(25) PS-AMBROSIO, *De vocatione omnium gentium*, lib. 1, cap. 1. MIGNE, *P. L.* 51, 649.

(26) Id., *Epistolarum lib. X*, ep. 84 ad Demetriadem. En las *Divi Ambrosii opera*, ed. Parisiis 1586, t. 4, p. 1168.

malicia y tan falsamente en beneficio de su doctrina a San Ambrosio, pues en todo el lib. 2 del *De vocatione gentium*, no hace otra cosa que condenar a los nuevos concordantes y defender nuestra doctrina. Así pues, en el cap. 9 del mismo libro, dice: «Dios obra así en los corazones de quienes deben ser arrastrados, para que crean, obra así, para que quieran. Pues si no fuesen seguidores de la fe y de la verdad, no habría de dónde arrastrarlos». Y un poco más adelante dice: «Quisieron lo que Dios quiso que quisieran, porque Él otorga la facultad de querer, pero de tal manera que no elimina la mutabilidad para disentir». Y —cuando explica en el mismo cap. 9 el versículo del *Evangelio* de San Juan 6: *Nadie viene a mí, a no ser que mi Padre...*—, dice lo siguiente: «Se dijo esto para que supiéramos que la fe sin la cual nadie llega a Cristo, la tenemos gracias al don del Padre...»[27]. Con estas palabras, San Ambrosio defiende claramente la eficacia del auxilio divino que premueve nuestra voluntad e intelecto hacia la fe; sin embargo, Molina la niega en su *Concordia*, págs. 425 y 426. Por tanto, en el capítulo 4 del mismo libro 2, que nuestros adversarios presentan en favor de su doctrina, San Ambrosio tan sólo enseña que la voluntad del hombre es libre y que cuando el hombre peca, no hay que culpar del pecado a la decisión divina, sino a la mala voluntad del hombre. Entonces, a partir de estas palabras, ¿qué se puede seguir contra nuestra doctrina? Por tanto, nuestros adversarios aducen falsamente este pasaje.

Y no aducen menos falsamente otro pasaje de San Ambrosio, en el que comenta la *Epístola a los romanos* 8, puesto que en este lugar San Ambrosio no dice nada que pueda favorecer a Molina.

22. *Defensores de Molina.* También presentan en su defensa algunos pasajes de San Juan Crisóstomo, *Homil.* 12 sobre la *Epístola a los hebreos*, al comienzo de la exposición moral; *Homil.* 43 *ad popul.*; *Homil.* 11 sobre el *Evangelio* de San Juan; *Homil.* 16 sobre la *Epístola a los romanos* 9: «Amé a Jacob...»; *Homil.* 1 y 2 sobre la *Epístola a los efesios*; *Homil.* 46 sobre el *Evangelio* de San Juan.

A esto respondemos. En primer lugar, consideramos que en la doctrina de San Juan Crisóstomo aparece de forma manifiesta lo que la escuela de Santo Tomás defiende en contra de nuestros adversarios, como demuestra el obispo de Lugo, Fernando de Vellosillo, q. 9, fol. 8, col. 2[28]. Y esto es evidente en algunos de sus pasajes. Pues en su *Homilía sobre Adán y Eva*, hablando de la gracia previa, sostiene lo mismo que San Agustín y Santo Tomás. Y, como demostración, aduce el testimonio del *Evangelio* de San Juan 15: «Sin mí no podéis hacer nada»; de San Juan 6: «Nadie viene a mí, a no ser que mi Padre...»; de San Mateo 19: «No todos reciben la palabra, sino sólo a quienes se les ha dado...»; y también: «A vosotros se os ha dado el don de conocer el misterio del reino de Dios, pero no a aquéllos». Y, supuesto todo lo anterior, un poco más adelante dice San Juan Crisóstomo: «Por medio de estas reglas eclesiásticas que la autoridad divina nos ofrece como

---

(27) PS-AMBROSIO, *De vocatione omnium gentium*, lib. 2, cap. 9. MIGNE, *P. L.*, 51, 712-713.
(28) VELLOSILLO, Fernando de, *Advertentiae theologicae scholasticae in beatum Chrysostomum et quatuor doctores ecclesiae*, Compluti 1585.

enseñanzas, y ayudándonos el Señor, hemos sido confirmados de tal modo que reconozcamos a Dios como autor de todos los buenos efectos y todas las buenas obras... con las que se tiende hacia Él, gracias al cual... también podemos querer y hacer el bien. Además, a pesar del auxilio y del don de Dios, no resulta eliminado el libre arbitrio, sino que es liberado, para que se vuelva luminoso en vez de tenebroso, justo en vez de inicuo, sano en vez de lánguido, previsor en vez de imprudente. Pues tanta es para con nosotros la bondad de Dios, que Él mismo quiere que sus dones sean nuestros méritos, y gracias a los dones que nos ha otorgado, nos dará premios eternos. Por supuesto, actúa en nosotros para que queramos y hagamos lo que quiere...»[29]. Aquí San Juan Crisóstomo reconoce la eficacia de la gracia y de la moción divina, cuando dice: «Dios actúa en nosotros, para que queramos y hagamos lo que quiere». Además, hace ver que esta moción de Dios no suprime el libre arbitrio, como cree Molina. San Juan Crisóstomo también afirma lo mismo en su *Homil.* 12 sobre la *Epístola a los corintios* 4: «Has recibido lo que tienes; no únicamente esto o aquello, sino todo lo que tienes». Y un poco más adelante San Juan Crisóstomo dice: «¿Qué tienes que no lo hayas recibido? ¿Acaso has obrado rectamente por ti mismo?». Así habla San Juan Crisóstomo[30]. Finalmente, como advierten el obispo de Lugo, en el lugar citado, y Sixto de Siena, en la *Bibliotheca sancta*, lib. 5, anot. 101, San Juan Crisóstomo perseveró siempre en esta doctrina: Todo lo bueno que tenemos, lo tenemos por la benignidad de la gracia previniente, que siempre es la primera en convocarnos, pues tanta es para con nosotros la bondad de Dios, que Él mismo quiere que sus dones sean nuestros méritos. Los autores mencionados reúnen estas palabras de San Juan Crisóstomo, tomadas de varios lugares, que deliberadamente omitimos para no extendernos. A partir de ellas se colige con claridad que San Juan Crisóstomo se opone abiertamente a la doctrina de Molina, quien sostiene que el buen uso del libre arbitrio, para que el auxilio suficiente se vuelva eficaz, no depende del don especial de Dios, sino de la innata libertad de arbitrio, es decir, de la fuente del arbitrio; como también afirma Pelagio y testimonia San Agustín en *De gratia Christi*, cap. 4, contra Pelagio y Celestio.

23. Así pues, para responder al primer pasaje de San Juan Crisóstomo que aducen nuestros adversarios —a saber, la *Homilía* 12 sobre la *Epístola a los hebreos*— es necesario advertir sobremanera que el Padre Molina, en su *Concordia*, q. 14, a. 13, d. 41, fol. 251, afirma expresamente que San Juan Crisóstomo yerra en su *Homilía* 12 —cuando explica las palabras de *Salmos* 126: *No des movimiento a tu pie*—, de la siguiente manera: «No dijo: *no te muevas*; sino: *no des*. Sin duda, *no dar* depende de nuestro arbitrio, y de nada más. En efecto, si queremos permanecer firmes e inmóviles, no nos moveremos. Pero entonces, ¿acaso nada depende de Dios? De ninguna manera, por el contrario, todo depende de Él, pero no de tal modo que resulte dañado el libre arbitrio. Si, por tanto, todo depende

---

(29) SAN CELESTINO PAPA, *Ad episcopos Gallicanos*, ep. 21, cap. 12. MIGNE, *P. L.*, 50, 536.

(30) SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Homiliae XLIV in epistolam primam ad Corinthios*, homil. 12. MIGNE, *P.G.*, 61, 97-98.

de Dios, entonces, ¿por qué nos culpamos? Sin duda, por esta razón decimos que no resulta dañado el libre arbitrio. Y, por ello, nuestra salvación depende de nuestro libre arbitrio y de Dios. Por supuesto, primero es necesario que elijamos aquello que es bueno y luego Dios lleva a cabo su labor. Sin embargo, no antecede a nuestras voluntades, para no dañar el libre arbitrio. Pero cuando ya hemos elegido, entonces nos asiste con gran ayuda». Y un poco más adelante San Juan Crisóstomo dice: «De nosotros tan sólo depende la elección y el deseo, y de Dios su realización y la conducción hacia la perfección. Por tanto, como lo más importante depende de Dios, por este motivo dijo que todo depende de Él». Así habla San Juan Crisóstomo[31]. Molina, recordando estas palabras en la citada disputa 41, advierte: «Aunque San Juan Crisóstomo enseña acerca de la gracia casi lo mismo que otros Padres, sin embargo, al igual que San Agustín antes de ser obispo aún no había reflexionado de manera tan diligente como posteriormente hubo de hacer, con ocasión de la herejía pelagiana —pues se equivocaba al pensar que el inicio de la fe, esto es, el primer acto de creer, depende de nosotros—, de la misma manera, San Juan Crisóstomo —como no podía entender de qué modo podría salvarse la libertad de nuestro arbitrio, si Dios con su gracia previniese nuestra elección— creyó que la elección por la que en primer lugar aceptamos las buenas acciones que decidimos hacer, es anterior a la propia gracia de Dios, y que, por tanto, la gracia que nos ayuda y por medio de la cual Dios obra, es posterior». Así habla Molina[32].

Por tanto, si Molina afirma constantemente que San Juan Crisóstomo, en el pasaje citado de la *Homilía* 12 sobre la *Epístola a los hebreos*, yerra de la misma manera que los pelagianos, ¿por qué presenta en favor de su doctrina un pasaje en el que, según él, San Juan Crisóstomo yerra y olvida otros en los que habla al modo católico? Ciertamente, el Padre Molina está convencido —y esto es fácil de apreciar por la alegación que presenta— de que San Juan Crisóstomo piensa igual que los pelagianos, puesto que ofrece en favor de su doctrina el pasaje en el que cree que San Juan Crisóstomo argumenta igual que los pelagianos.

24. Pero en descargo de Crisóstomo hay que hacer notar sobremanera lo que ya algunos católicos advirtieron, a saber, este error sobre la gracia previa o previniente, insinuado en el pasaje citado de San Juan Crisóstomo, no aparece en sus obras originales en griego, por lo menos no en todas, ya que fue añadido por pelagianos de aquellos tiempos, para que así la autoridad de San Juan Crisóstomo respaldase su doctrina; esta fue una actividad frecuente de los herejes, como consta por la aparición de numerosos errores insertos en la obra de Orígenes e incluso en las Sagradas Escrituras, para que semejantes autoridades confirmasen sus doctrinas heréticas. Así pues, en primer lugar, debemos acudir a la doctrina manifiesta de San Juan Crisóstomo. Pues en otros lugares que hemos ofrecido, defiende claramente la doctrina católica que también nosotros defendemos. Tampoco se halla en la obra de San Juan Crisóstomo ningún pasaje en el que,

(31) SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Homiliae XXXIV in epistolam ad Hebraeos*, homil. 12. MIGNE, *P. G.*, 63, 99 Y 100.

(32) MOLINA, Luis de, *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis*, ed. cit., p. 251.

retractándose, afirme que erró en la citada *Homilía* 12, como sí hace San Agustín en sus *Retractationes*. Por tanto, esta es una señal evidente de que nunca estuvo de acuerdo con la doctrina pelagiana.

En segundo lugar, respondemos que San Juan Crisóstomo nunca exalta las fuerzas del libre arbitrio en virtud de nuestra naturaleza más de los justo, ni siquiera cuando habla casi a la manera hiperbólica de los oradores, impugnando el error sostenido tanto por maniqueos, como por gentiles, según el cual el hombre, ya sea porque es malo por naturaleza, ya sea por causa de la inexorabilidad del destino, se ve impelido hacia el pecado. Por lo cual, Cornelio Jansen, en su *Concordia evangeliorum*, cap. 59, cuando presenta a algunos Padres griegos, especialmente a San Juan Crisóstomo y a San Eutimio, advierte que si no se les lee con precaución y no se les entiende y explica piadosamente en esta materia de la que disputamos, podrían dar a entender el error de Pelagio. También Claudio Spenceo advierte lo mismo en sus comentarios a la *Epístola segunda a Timoteo* n. 10, p. 58, en donde dice: «En materia de gracia previa hay que leer cautamente a los griegos, puesto que es asombroso que Pelagio no sea incluido en sus listas de herejes, a pesar de haber sido condenado en juicio por muchos obispos de Palestina y otros de oriente». Así pues, nuestros adversarios sabrán si las palabras de San Juan Crisóstomo les han ofrecido ocasión de errar.

En último lugar, respondemos que Crisóstomo —cuando dice: *Si queremos permanecer firmes e inmóviles, no nos moveremos*—, quiere dar a entender que no nos moveremos, una vez ayudados y prevenidos por el auxilio de Dios. La explicación de esto se colige de sus siguientes palabras: «Todo depende de Dios, pero no de tal modo que resulte dañado el libre arbitrio». Y además dice: «Por ello, nuestra salvación depende de nuestro libre arbitrio y de Dios». Pero estas palabras de San Juan Crisóstomo —*primero es necesario que elijamos aquello que es bueno... Dios no antecede a nuestras voluntades...*— deben tomarse e interpretarse de la siguiente manera, a saber, realizamos algunas obras morales buenas en virtud de las fuerzas de nuestra naturaleza, sin el auxilio especial sobrenatural de Dios, como dar limosna, visitar enfermos y otras obras parecidas, que pueden realizarse gracias a la piedad natural, pero no sin la moción de Dios, pues Él es autor de la naturaleza; posteriormente, Dios nos premueve, gracias a su misericordia, por medio del auxilio especial sobrenatural, y nos ayuda a alcanzar, como dice San Juan Crisóstomo, la gracia y los socorros de Dios. Y de igual modo —cuando dice: *no antecede a nuestras voluntades*—, hay que entender que no les antecede forzándolas o arrastrándolas a la fuerza. Pues si les antecediese de tal manera, dañaría el libre arbitrio.

25. Al pasaje de la *Homilia 43 ad populum* que presentan nuestros adversarios, respondemos con otro pasaje de la *Homilia 12 ad Hebraeos*; además en esta homilía tampoco dice nada que pueda favorecer a nuestros adversarios. Por tanto, presentan este pasaje, al igual que el anterior, dolosamente y de mala fe. Pues San Juan Crisóstomo repite con las mismas palabras en la *Homil. 43 ad populum* lo que ya había dicho anteriormente en la *Homil. 12 ad Hebraeos*; en efecto, ambas presentan la misma solución y las mismas palabras.

Tampoco alegan con fundamento, sino más bien falsamente, el pasaje de la *Homil.* 11 sobre el *Evangelio* de San Juan, pues Crisóstomo no dice nada en él que favorezca a nuestros adversarios.

En la *Homil.* 16 sobre la *Epístola a los romanos* 9: *Amé a Jacob...*; San Juan Crisóstomo tan sólo escribe una cosa que podría favorecer a nuestros adversarios: «Dios no sólo pide la demostración de las obras, sino también la nobleza de la voluntad»[33]. Y no dice nada más que nuestros adversarios puedan esgrimir. Así pues, ¿se sigue algo contra nuestra doctrina a partir de las palabras de San Juan Crisóstomo? Por tanto, presentan falsamente este pasaje.

También ofrecen falsamente y sin fundamento alguno el pasaje de la *Homil.* 1 sobre la *Epístola a los efesios*. Pues en ella Crisóstomo nos favorece clarísimamente y condena la doctrina de nuestros adversarios, especialmente en la col. 2, donde —comentando el versículo: *nos eligió para que fuésemos santos*— escribe lo siguiente: «De este modo, la razón divina ha dispuesto y determinado todo, obrando para con nosotros por medio de su gran providencia». He aquí que San Juan Crisóstomo enseña abiertamente la doctrina de Santo Tomás que niega Molina, a saber, Dios ha dispuesto y determinado todo por medio de la providencia divina que para con nosotros tiene. Y un poco más adelante, en la col. 3, dice así: «Abrazar la fe de Cristo, acceder a Dios, no sólo depende de Él, que nos ha llamado, sino también de nosotros». He aquí que Crisóstomo declara que no sólo poder acceder a Dios, sino también el acceso actual, es un presente que Dios nos otorga a través de su don especial. Y, seguidamente —comentando el versículo: *según el designio de su voluntad*—, añade: «Y ni siguiera a aquellos que se extravían, les castiga la necesidad, sino su voluntad»[34]. De aquí se colige únicamente que el hombre obra gracias a su libre arbitrio, pero nada más.

También en la *Homil.* 2 sobre la *Epístola a los efesios*, Crisóstomo sólo presenta una proposición que pueda favorecer a nuestros adversarios; así pues —explicando los versículos: *predestinados según el designio de Dios, que obra todo*—, Crisóstomo dice: «Dios nos llama de tal manera que no suprime en absoluto nuestra libertad de arbitrio»[35]. Pero no dice nada de la predestinación. Por tanto, aducen este pasaje sin fundamento alguno.

En la *Homil.* 46 sobre el *Evangelio* de San Juan —comentando las palabras: *Y uno de vosotros es el diablo*—, San Juan Crisóstomo dice algo que nuestros adversarios pueden aducir en su favor, esto es: «Dios no acostumbra a hacer buenos a los hombres a la fuerza y por necesidad, ni tampoco su elección es violenta, sino persuasiva. Podrás entender que la llamada de Dios no nos fuerza, pues sucede que muchos que han sido llamados, se extravían. Por lo cual, es cosa evidente que de nuestro libre arbitrio depende que nos salvemos o que nos perdamos». Así habla San Juan Crisóstomo[36] y en toda la homilía no dice nada más que parezca favorecer a nuestros adversarios. Pero estas palabras, en realidad,

(33) SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Homiliae XXXII in epistolam ad Romanos*, hom. 16, n. 7. MIGNE, *P. G.*, 60, 557-558.

(34) Id., *Homiliae XXIV in epistolam ad Ephesios*, hom. 1. MIGNE, *P. G.*, 62, 12 y 14.

(35) *Ibidem*, hom. 2. MIGNE, *P. G.*, 62, 17.

(36) Id., *Homiliae LXXXVIII in Joannem*, hom. 46, a. 47. MIGNE, *P. G.*, 59, 268.

tampoco les favorecen; pues San Juan Crisóstomo tan sólo quiso mostrar que la voluntad es libre, ya sea cuando Dios llama y justifica al hombre, ya sea cuando el hombre peca. Además —cuando dice: *de nuestro libre arbitrio depende que nos salvemos o que nos perdamos*— hay que entender estas palabras teniendo en cuenta la doctrina de San Juan Crisóstomo que ya anteriormente hemos ofrecido, a saber, la facultad de perdernos ha sido puesta en nuestra voluntad, pues el hombre peca por su propia maldad. Pero también en nuestro libre arbitrio ha sido puesta la facultad de salvarnos, no en virtud de nuestras fuerzas naturales, sino gracias a Dios, que nos ayuda con su don especial, pues por su misericordia nos mueve eficazmente hacia el bien, como ya hemos dicho antes. Así pues, afirmar que la salvación sobrenatural ha sido puesta en nuestro libre arbitrio, sin necesidad del don sobrenatural de Dios, es herejía pelagiana. Y hacia ella parecen inclinarse quienes afirman que la elección del bien por parte del libre arbitrio no se debe al auxilio especial de la gracia previniente, sino a la innata libertad de arbitrio. Así pues, consta de manera clara y manifiesta, según la doctrina expuesta de San Juan Crisóstomo, que éste lucha en pro de nuestra causa y en contra de la de nuestros adversarios.

26. *Defensores de Molina.* También aducen ciertos pasajes de San Anselmo, *De concordia praedestinationis et liberi arbitrii*, cap. 2; *Cur Deus homo*, caps. 17 y 18; *Elucidario*, un poco después del comienzo.

A esto respondemos. Nuestros adversarios se degüellan con su propia espada y nos ofrecen sus armas para luchar contra ellos. En efecto, para condenar las proposiciones de Molina, nosotros, como tomistas, casi no podríamos presentar en beneficio de nuestra doctrina un testimonio de los antiguos Padres que nos sea más favorable que el testimonio de San Anselmo que nuestros adversarios ofrecen para demostrar la suya. Y antes de presentar y comentar las palabras de San Anselmo que parecen favorecer a Molina, como falsamente creen nuestros adversarios, que son escasísimas, vamos a ofrecer los pasajes que nos defienden; pues son la mayoría.

San Anselmo, especialmente en *De voluntate Dei* y en *De concordia praescientiae et praedestinationis, necnon gratiae Dei cum libero arbitrio*, dice expresamente que Dios nos otorga la gracia eficaz previamente a las obras de nuestra voluntad; y atribuye la preordenación y la predefinición de todo a Dios, pues Él dispone todo; y finalmente, defiende nuestra doctrina así: Entonces, la voluntad humana tan sólo es buena, cuando quiere aquello que Dios quiere que ella quiera. Y, de este modo, responde a los argumentos de Molina. En efecto, en *De voluntate Dei*, San Anselmo ofrece el siguiente argumento: «Si todo procede de la voluntad de Dios, que, como es evidente, siempre es buena y recta... si esto es así, entonces en vano se juzga al malvado o se condena al impío, pero declarar esto es contrario a la fe católica». Por lo cual, responde: «A veces la voluntad de Dios se entiende en las Sagradas Escrituras equivalente a su presciencia omnipotente y a su ordenación, con la que dispone todo sagazmente. De ahí que se dijese: *Dios ha hecho todo aquello*

que ha querido (*Salmos* 113, 3); esto es, de todo cuanto Dios dispuso que se hiciese, nada quedó sin realizarse»[37].

27. Además, en la obra que nuestros adversarios aducen, *De concordia praescientiae et praedestinationis*, San Anselmo los condena expresamente. Pues en la col. 1 presenta los argumentos de ciertos herejes que creen que la siguiente consecuencia es irrefutable: Dios ha presabido que yo voy a pecar: por tanto, peco necesariamente; Dios presupo el arrepentimiento de Pedro: por tanto, Pedro se arrepintió necesariamente. Y por ello suprimían la presciencia y la predestinación de Dios, para no suprimir la libertad de arbitrio que experimentaban. A ellos les responde San Anselmo: «No debéis decir que Dios ha presabido que yo voy a pecar o que no voy a pecar, sino que Dios ha presabido que yo, sin necesidad, voy a pecar o no. Y así se sigue que tanto pecar, como no pecar, tienen lugar sin necesidad, porque Dios ha presabido que lo que vaya a suceder, tendrá lugar sin necesidad. Por tanto, veis que no es imposible que simultáneamente coexistan la presciencia de Dios... y la libertad de arbitrio, gracias a la cual muchas cosas suceden sin necesidad»[38]. Y un poco más adelante dice: «Por tanto, si hay que examinar esta cuestión con cuidado, pienso que de la coexistencia simultánea de la presciencia de Dios y de la libertad de arbitrio, no se sigue ningún absurdo». Así habla San Anselmo. Si nuestros adversarios examinasen con cuidado la doctrina de San Anselmo, entenderían que la predeterminación de Dios y su moción eficaz, o la gracia previa, coexisten simultáneamente con la libertad de arbitrio. Porque, según San Anselmo, la siguiente consecuencia es correcta: Dios previó que Pedro pecaría; por tanto, Pedro pecó libremente, porque Dios presupo lo uno y lo otro, esto es, que Pedro pecaría y que pecaría libremente. De esta manera, según nuestra doctrina, que nuestros adversarios impugnan, la siguiente consecuencia es correcta: Dios mueve y predetermina eficazmente la voluntad de Pedro, por ejemplo, al amor sobrenatural de Dios; por tanto, la voluntad de Pedro ama libremente a Dios. Pues la moción divina, a causa de su eminencia, se extiende a lo uno y a lo otro, esto es, a que Pedro ame a Dios y a que lo ame libremente, pues, como enseña Santo Tomás en la *Suma teológica*, 1, q. 19, a. 4 *in corp*., en la q. 83, a. 1 *ad primum*, *ad secundum et tertium*, y en la q. 92, a. 4, la moción eficaz de Dios se extiende a los actos de la voluntad y a la índole de su libertad.

Igualmente, en el mismo libro, col. 3 y 4, San Anselmo enseña expresamente dos cosas que también defiende la escuela de Santo Tomás contra Molina y sus defensores. En primer lugar, señala que la necesidad de suposición se mantiene en los actos de la voluntad con libertad en sentido absoluto. Pues dice así: «Cuando Dios quiere que un efecto siga a la voluntad, entonces es necesario que la voluntad sea libre y que se produzca aquello que quiere»[39]. Con estas palabras, San Anselmo defiende la distinción de Santo Tomás entre necesidad en sentido compuesto y en sentido dividido, que, según Molina, es una pura ficción. Y San Anselmo dice que

(37) SAN ANSELMO, *De voluntate Dei*, caps. 1 y 2. MIGNE, *P. L.*, 158, 581-82.
(38) Id., *De concordia praescientiae et praedestinationis*, q. 1, c. 1. MIGNE, *P. L.*, 158, 508.
(39) *Ibidem*, q. 1, c. 1. MIGNE, *P. L.*, 158, 508.

es necesario que la voluntad desemboque libremente en un acto, supuesto que Dios quiera eficazmente que elija tal acto; sin embargo, nuestros adversarios rechazan esto expresamente. En segundo lugar, San Anselmo enseña que la siguiente proposición es verdadera: Como Dios sabe que esto va a suceder así, sucederá así, y no al revés, a saber, como esto sucederá, por ello Dios sabe que va a suceder. Con estas palabras, San Anselmo afirma que la ciencia de Dios es causa de las cosas, aunque, sin embargo, lo nieguen nuestros adversarios. Y hacia el final del capítulo, añade lo siguiente: «Así pues, Dios no sólo hace que todas las buenas obras y voluntades se den en esencia, sino que también hace que sean buenas»[40]. De este modo, San Anselmo defiende claramente la eficacia que Dios posee para mover la voluntad del hombre a que obre rectamente.

Y en el cap. 2 del mismo libro, que nuestros adversarios aducen en su favor, San Anselmo combate con ellos abiertamente en muchas proposiciones que, o no han leído, o han eludido dolosamente con su silencio. Pues dice así: «Aunque la voluntad del hombre haga uso de su potestad, sin embargo, no hace nada que no obre Dios, a través de su gracia, en las buenas obras; y en las malas obras, la culpa será de la voluntad del hombre, no de Dios»[41]. Además, en el mismo cap. 2, enseña que la predestinación no aporta necesidad alguna al libre arbitrio; y bajo el nombre de «predestinación» entiende claramente la predeterminación divina de las acciones, como se deduce del contexto y sobre todo de la definición que ofrece de predestinación, cuando dice: «Predestinación es lo mismo que preordenación o predeterminación. Y, por ello, cuando se dice que Dios predestina, hay que entender que preordena, que significa determinar lo que va a suceder»[42]. Y seguidamente ofrece el siguiente argumento: «Aquello que Dios determina que va a suceder, parece que va a suceder por necesidad: por tanto, todo lo que Dios predestina, esto es, todo lo que predefine y predetermina, es necesario que tenga lugar. Por tanto, si Dios predestina las buenas y malas obras que tienen lugar, entonces nada acontece libremente, sino que todo acontece por necesidad. Por tanto, si Dios únicamente predestina las buenas obras, es decir, si sólo preordena, predefine o predetermina las buenas obras, entonces, sólo los buenos actos se producen necesariamente y sólo hay libre arbitrio para las malas obras, lo cual es demasiado absurdo.» Y San Anselmo responde que Dios predestina el permiso de las malas obras, es decir, predetermina y predefine su permiso; pero se dice que Dios presabe y predestina las buenas obras de manera especial, porque hace que ellas tengan lugar y que sean buenas. ¿Se puede hablar con más claridad contra Molina? Y en todo este capítulo, San Anselmo no hace otra cosa que mostrar de manera elocuente que la predefinición y la predeterminación de Dios se pueden componer de manera excelente con la determinación voluntaria del propio libre arbitrio.

Además, también en el cap. 3 del mismo libro, nos favorece claramente y condena a nuestros adversarios. En efecto, San Anselmo se propone examinar una difícil cuestión, a saber, cómo puede darse simultáneamente aquello que las Sagradas

(40) *Ibidem*, q. 1, c. 7. MIGNE, *P. L.*, 158, 518.
(41) *Ibidem*, q. 2, c. 8. MIGNE, *P. L.*, 158, 520.
(42) *Ibidem*, col. 519.

Escrituras afirman sobre la gracia, esto es, toda nuestra salvación depende tan sólo de la gracia —y así se dijo: *sin mí no podéis hacer nada* (*Evangelio* de San Juan 15); *nadie viene a mí, a no ser que mi Padre...* (San Juan 6); *¿qué tienes que no lo hayas recibido?* (*Primera epístola a los corintios* 4); *no depende de quien quiere, ni de quien corre* (*Epístola a los romanos* 9)—, con lo que dicen también las Sagradas Escrituras sobre el libre arbitrio —*Dios dejó al hombre en manos de su propio arbitrio* (*Eclesiástico* 15, 14)— y con aquellos otros pasajes donde también se habla como si toda nuestra salvación dependiese de nuestra libre voluntad. Ante lo cual, San Anselmo responde lo siguiente: «Por tanto, como en las Sagradas Escrituras hallamos que, por una parte, éstas parecen exaltar únicamente la gracia y, por otra parte, parecen hacer lo mismo pero con el libre arbitrio, sin necesidad de la gracia, hubo algunos que, ensoberbecidos, pensaron que toda la virtud y la eficacia dependen del libre arbitrio...»[43]. Y a ellos parece pertenecer Molina, pues tan sólo atribuye a Dios la suficiencia del auxilio, mientras que atribuye la eficacia al libre arbitrio. Y, seguidamente, San Anselmo hace ver que ambos concuerdan de manera excelente, pues cualquier cosa que obre el libre arbitrio en su justificación, depende de la gracia previa o previniente de Dios. En efecto, San Anselmo, cuando habla de la rectitud de la buena voluntad, dice: «Al igual que nadie la tiene, salvo por medio de la gracia, de la misma manera, nadie la recibe, salvo por medio de la gracia previa o previniente».

Y es necesario reflexionar con atención sobre las palabras que San Anselmo escribe en la col. 3 del mismo cap. 3, pues, hablando de aquellos que se convierten, dice: «Todo se debe a la gracia, pues querer no depende de quien quiere, ni correr depende de quien corre, sino que todo se debe a Dios misericordioso. Así pues, respecto de todos, con la única excepción de Dios, se dice: *¿Qué tienes que no lo hayas recibido?*»[44]. Y en la col. 4, al principio, dice: «Cuando leemos que no depende de quien quiere, sino de Dios misericordioso, no se le niega a quien quiere, ni a quien corre, que su libre arbitrio le sea de cierta utilidad, sino que significa que no hay que atribuir a su libre arbitrio el querer o el correr, sino a la gracia»[45]. Y, sin embargo, Molina no cree que todo se deba a Dios, sino en parte a la gracia y en parte al libre arbitrio, al igual que, en el movimiento de una embarcación que es empujada por dos hombres, el movimiento total no se debe ni a uno, ni a otro, ya que ambos son causas parciales. Molina enseña esto en sus *Commentaria in primam divi Thomae partem*, q. 14, a. 13, d. 6, hacia el final, § *Ex dictis*, y en su *Concordia*, en la misma cuestión y artículo, d. 26, 27, 28 y 39. Y un poco más adelante, en la misma col. 4, para explicar esta doctrina, San Anselmo recurre al siguiente ejemplo: «Sucede igual que cuando alguien, a pesar de no deber nada a un hombre que está desnudo y que no tiene ni un as para poder conseguir indumentos, le da a éste ropa; por su parte, aunque el desnudo tenga la potestad, una vez recibida la ropa, tanto de ponérsela, como de no ponérsela, sin embargo, vestirse no depende de él, aunque se vista a sí mismo, sino que depende de quien

(43) *Ibidem*, q. 3, c. 1, col. 522.
(44) *Ibidem*, q. 3, c. 1, col. 524.
(45) *Ibidem*, q. 3, c. 5, col. 526.

le da la ropa. Por lo cual, se puede decir: Vestirse no depende de quien se viste, sino del misericordioso, esto es, de quien le da la ropa. Pero mucho más se diría esto, si aquel que da la ropa, diese también la potestad de conservarla y de ponérsela; del mismo modo, Dios, cuando da al hombre la gracia, le da también la potestad de conservarla y utilizarla». Así habla San Anselmo[46]. He aquí que San Anselmo enseña claramente que no sólo el auxilio suficiente, sino también el recto uso que alguien hace del auxilio suficiente, son dones especiales de la gracia, aunque, no obstante, Molina afirme que el recto uso se debe a la libertad innata.

28. Además San Anselmo, en su comentario al cap. 2 de la *Epístola a los efesios*, también confirma nuestra doctrina. Pues dice: «En verdad, la gracia de Dios posee grandes riquezas, pues por ella se os ha salvado y purificado del pecado... Y, sin embargo, vuestra salvación no depende de vosotros, sino de la llamada de Dios... Pues la propia fe y vuestra llamada son dones de Dios, y no tan sólo en parte, sino que absolutamente son dones de Dios...»[47]. Por tanto, ¿cómo pueden nuestros adversarios presentar en su favor a San Anselmo? Pues éste afirma que creer es absolutamente un don de Dios y que no depende en parte de Dios y en parte del libre arbitrio, siendo que Molina piensa lo contrario, como ya hemos hecho ver.

Y un poco más adelante, San Anselmo —comentando las palabras de San Pablo: *Somos su obra, creados en Jesucristo*— defiende nuestra doctrina sobre la premoción de la gracia. En efecto, dice así: «Predestinándonos y previniendo a nuestro arbitrio, Dios preparó nuestras buenas obras. Pues todo bien toma su origen de la gracia de Dios...». Por tanto, según San Anselmo, también el buen uso del libre arbitrio con el que el hombre hace uso del auxilio suficiente, toma su origen de la gracia y del don de Dios, pero no de su libertad innata. Y comentando la *Epístola a los romanos*, cuando habla de la elección de Jacob, dice: «Cuando elige, Dios obra, no halla, pues de ninguna manera halla en los hombres las buenas obras que elige, sino que hace que ellos mismos hagan las obras...»[48]. Y, sin embargo, Molina, por el contrario, sostiene que Dios no hace que el libre arbitrio haga un buen uso del auxilio suficiente. Por tanto, San Anselmo se muestra contrario a su doctrina. Así pues, falsamente presentan en su favor a este doctor.

29. San Anselmo tampoco enseña nada que favorezca a nuestros adversarios en los pasajes que éstos presentan en su favor. Pues en *De concordia praedestinationis et liberi arbitrii*, cap. 2, hacia el final, tan sólo dice: «La voluntad sola determina lo que elige; y la fuerza de la necesidad no hace nada, cuando obra la elección de la voluntad»[49]. Y no enseña nada más en todo el capítulo que pueda aportarse en beneficio de nuestros adversarios. Pero de estas palabras no se sigue nada contra nuestra doctrina, pues, gracias a lo dicho anteriormente, ya consta

(46) *Ibidem*, q. 3, c. 5, col. 526.

(47) HERVEO BURGIDOLENSE, *Commentaria in epistolas divi Pauli* (obra atribuida antiguamente a San Anselmo), ep. ad Ephesios, c. 2. MIGNE, *P. L.*, 181, 728.

(48) *Ibidem*, *ep. ad Romanos*, c. 9. MIGNE, *P. L.*, 181, 728.

(49) SAN ANSELMO, *De concordia praedestinationis*..., q. 1, cap. 6. MIGNE, *P. L.*, 158, 517.

cuál sea el pensamiento de San Anselmo. En efecto, San Anselmo afirma muchas veces que la voluntad no realiza obra buena alguna, salvo que Dios la ayude y la mueva hacia el bien. Sin duda, tan sólo quiso hacer ver con las palabras mencionadas que el libre arbitrio elige voluntariamente el bien o el mal, sin que lo fuerce ninguna causa exterior. De ahí que, con la palabra «sola», no excluya aquello que necesariamente acompaña a la voluntad.

Tampoco en *Cur Deus homo*, caps. 17 y 18, enseña nada que pueda favorecer a nuestros adversarios, exceptuando la afirmación de que el hombre obra sus actos libremente, sin que ninguna causa fuerce su voluntad. Del mismo modo, en *Elucidario*, San Anselmo tampoco enseña nada que favorezca a nuestros adversarios.

Por todo lo dicho, es cosa evidente que nuestros adversarios alegan con falsedad los testimonios de San Anselmo.

30. *Defensores de Molina.* También aducen algunos pasajes de Orígenes, *Peri archon*, lib. 2, caps. 9 y 12; lib. 3, caps. 1 y 3; y lib. 7, en el que comenta la *Epístola a los romanos* 9: «¿Acaso no tiene poder el alfarero...»; *Homil.* 3 sobre el *Génesis*, al principio; y el lib. 7 de sus comentarios a la *Epístola* a los romanos.

A esto respondemos. Orígenes, antes bien, se muestra partidario de nuestra doctrina. Así, en su *Homil.* 4 sobre *Salmos* 36 —comentando las palabras: *Dios le sostiene la mano*—, hace recaer todo en el auxilio divino, del que depende que el hombre no se extravíe y también que, si se ha extraviado, encuentre el camino. También se muestra favorable a nuestra doctrina incluso en los propios pasajes que nuestros adversarios aducen en su favor. Y, ciertamente, para responder al pasaje que citan del lib. 7 de sus comentarios a la *Epístola a los romanos* 8, debemos señalar que en este lugar Orígenes tan sólo presenta dos proposiciones que puedan alegarse en beneficio de nuestros adversarios. La primera —presentada al comentar las palabras: *pero a quienes predestinó...*— dice lo siguiente: «Si lo que dice *—a quienes llamó, también les justificó—* debe entenderse de manera normal, abrimos una gran ventana a aquellos que niegan que en la potestad del hombre esté su salvación. Pues éstos dicen: Si Dios también predestinó a aquellos a quienes preconoció y también llamó a aquellos a quienes predestinó... ninguna culpa tienen quienes no son justificados, ya que no son llamados, ni predestinados, ni preconocidos». Así habla Orígenes[50]. Pero, sin embargo, los defensores de Molina no advierten que Orígenes no dice que ésta sea su propia doctrina; así pues, tan sólo presenta la doctrina de aquellos que con ella negaban la predestinación divina o la presciencia, ya que, según ellos, supuesta la infalibilidad de la predestinación divina o de la reprobación, se seguiría que no se podría culpar al pecador por no justificarse, ni por no convertirse, ya que, sin tener culpa alguna, no habría sido predestinado por Dios. Y en este punto, sin duda, Orígenes condena a nuestros adversarios, en vez de defenderlos, pues con un argumento similar nuestros adversarios están convencidos de poder negar la eficacia del auxilio

(50) ORÍGENES, *Commentaria in epistolam ad Romanos*, lib. 7, n. 8. MIGNE, *P. G.*, 14, 1124.

divino. Porque, según ellos, si tal auxilio es necesario, se sigue que no se debe culpar al pecador por no convertirse, ya que Dios no le habría conferido tal auxilio. Ya hemos mostrado anteriormente cuán desatinada sea esta conclusión.

La segunda proposición de Orígenes es: «Algo no sucede porque Dios sepa que va a suceder, sino que, como va a suceder, por ello Dios lo sabe antes de que suceda»[51]. Sin embargo, esta proposición no favorece en nada a nuestros adversarios; pues hay que entenderla como expresamente la interpreta Santo Tomás en la *Suma teológica*, 1, q. 4, a. 3 *ad primum*, de cuya explicación ya hemos hablado anteriormente, cuando comentamos el testimonio similar de San Jerónimo. Y en todo su comentario a la *Epístola a los romanos* 8, Orígenes no enseña nada que favorezca a nuestros adversarios. Por ello, aducen este pasaje sin fundamento alguno.

Y lo mismo debe decirse del fragmento que alegan del *Peri archon*, lib. 2, caps. 9 y 12. Pues ni en uno, ni en otro capítulo, enseña nada que pueda aportarse en favor de la doctrina de nuestros adversarios, salvo cuando dice que Dios ha dotado al hombre de libre arbitrio y que en esto se diferencia del resto de seres vivos.

Igualmente, también en *Peri archon*, lib. 3, cap. 1, Orígenes tan sólo pretende probar —en contra de algunos herejes que mantenían que los hombres, a causa de su naturaleza creada por Dios y no libremente, eran buenos o malos— que los hombres obran libremente el bien o el mal. Y tan sólo a este propósito va encaminado lo que escribe en el mismo capítulo: «De nosotros depende vivir rectamente o no tan rectamente». Y un poco más adelante: «En ellos estaba ser dignos de alabanza o ser culpables»[52]. Esto debe entenderse así: En ellos estaba ser dignos de alabanza, supuesto, sin embargo, el auxilio divino premoviente, como ya se ha dicho, y la gracia previniente, por la que el hombre es justificado. Lo mismo debe decirse del cap. 3.

31. En sus comentarios a la *Epístola a los romanos*, lib. 7, sólo hemos encontrado una proposición que puedan aducir nuestros adversarios, a saber: «En efecto, de nuestra voluntad depende que seamos buenos o malos»[53]. No obstante, se entiende que depende de nuestra voluntad, pero no de las fuerzas de nuestra naturaleza, como decía Pelagio, ni sólo de nuestra libertad, como dice Molina, sino que depende de nuestra voluntad, una vez prevenida y movida por Dios a través de su auxilio sobrenatural eficaz, como afirman la sana doctrina y la escuela de Santo Tomás, junto a San Agustín y a otros doctores. Orígenes presenta, en el mismo lib. 7, otra proposición que parece favorecer a nuestros adversarios. En efecto —comentando el versículo: *Si alguno de ellos se hubiera purificado...*—, dice así: «Sin duda, el alma de Jacob se purificó a sí misma y, por esta razón, Jacob fue un vaso santificado para el honor; y viendo Dios su pureza y teniendo la potestad de formar, a partir del mismo barro, un vaso para el honor

(51) *Ibidem*, lib. 7, n. 8.
(52) ORÍGENES, *Peri archon*, lib. 3, cap. 1, n. 6 y 20. MIGNE, *P. G.*, 11, 255 Y 297-298.
(53) Id., *op. cit.*, n. 16.

y otro para usos despreciables, a Jacob... lo hizo vaso para el honor...»[54]. Con estas palabras, Orígenes parece dar a entender que el propio hombre causa su predestinación. Pero, no obstante, a partir de este fragmento de Orígenes tan sólo se puede concluir que la predestinación, en cuanto a algunos de sus efectos, depende de quien quiere, pero no el propio acto de querer, que depende de Dios, como explica Santo Tomás en la *Suma teológica*, 1, q. 23, a. 5.

Finalmente, en su *Homil.* 3 sobre el *Génesis*, Orígenes condena expresamente a nuestros adversarios y se muestra partidario de nuestra doctrina. Pues dice: «Nosotros, del mismo modo que confesamos que Dios es incorpóreo, omnipotente e invisible, así también confesamos, como dogma cierto e inamovible, que se preocupa de los mortales y que nada sucede sin su providencia, ni en el cielo, ni en la tierra»[55]. Con estas palabras, afirma que es dogma de fe que Dios posea la providencia de todo cuanto sucede, tanto en el cielo, como en la tierra. Por tanto, posee providencia de los actos del libre arbitrio en particular, aunque nuestros adversarios lo nieguen. Por tanto, examinados ya los pasajes de Orígenes que nuestros adversarios alegan, es fácil colegir que recurren a ellos falsamente y sin ningún fundamento, pues Orígenes poco o nada enseña que pueda aducirse en favor de la doctrina de nuestros adversarios y sí, por el contrario, se muestra muy partidario de la nuestra.

32. *Defensores de Molina.* También alegan ciertos pasajes de San Juan Damasceno, *Dialogus contra manichaeos*, fol. 480, p. 2; *De fide orthodoxa*, lib. 1, cap. 18, y lib. 2, caps. 29 y 30.

A esto respondemos. Los defensores de Molina tan sólo prestan atención al sonido de las palabras de San Juan Damasceno, pero no a su legítimo sentido. Pues en todos los fragmentos aducidos únicamente pretende hacer ver que el hombre tiene libre arbitrio, oponiéndose de este modo a los herejes que lo niegan. Y si se lee con atención, es fácil comprobar que en numerosas ocasiones se muestra partidario de nuestra doctrina, porque en su *Historia de Barlaam y Josafat*, ilustres varones, dice que quien más virtud tenía, atribuía todo a la gracia de Dios. Y, sin embargo, Molina no atribuye todo a la gracia de Dios, sino en parte a la gracia y en parte al libre arbitrio. Y en *De fide orthodoxa*, lib. 2, cap. 29, sostiene claramente que Dios posee una providencia exacta de todo, y en ella incluye la voluntad de Dios; y aduce aquel versículo de *Salmos* 134: «Dios ha hecho todo aquello que ha querido»; y el versículo de la *Epístola a los romanos* 9: «¿Quién se resiste a su voluntad?».

Pero nuestros adversarios creen triunfar sobre nosotros, por las palabras que San Juan Damasceno escribe en *De fide orthodoxa*, lib. 2, caps. 28, 29 y 30, a saber: «Dios presabe aquello que depende de nosotros, pero no lo predefine»[56]. De donde infieren que Dios no da al hombre un auxilio que predetermine físicamente

---

(54) Id., *op. cit.*, n. 17.
(55) ORÍGENES, *Homiliae in Genesim*, hom. 3, n. 2. MIGNE, *P. G.*, 12, 175.
(56) SAN JUAN DAMASCENO, *De fide orthodoxa*, lib. 2, cap. 30. MIGNE, *P. G.*, 94, 972.

su voluntad. Sin embargo, este argumento no se le ocultó a Santo Tomás; pues en *De veritate*, q. 5, a. 5 *ad primum*, responde a este argumento, explicando las palabras de San Juan Damasceno, y comenta que cuando éste dice que Dios no predefine aquello que depende de nosotros o de nuestro libre arbitrio... quiere decir que no lo predetermina completamente, como hace con lo que carece de libertad. Sin embargo, no pretende enseñar que Dios no predefina los actos de nuestra voluntad, ni la mueva, conservando, empero, su libertad. Y Santo Tomás ofrece la misma explicación en la *Suma teológica*, 1, q. 23, a. 1 *ad primum*. Y según el contexto del cap. 30 de la obra de Damasceno es evidente que esta interpretación es legítima. Pues Damasceno añade: «Dios no empuja a la maldad, ni a la virtud». Y un poco más adelante dice: «Por lo cual, la predefinición es necesaria para la presciencia de la visión divina». Por tanto, según Damasceno, Dios predefine las buenas obras. Esta explicación también concuerda con lo que enseña el propio Damasceno en *De fide orthodoxa*, lib. 4, cap. 19, comentando el versículo de la *Epístola a los romanos* 9: «¿Acaso no tiene potestad el alfarero...». Y en todos los pasajes que nuestros adversarios aducen, San Juan Damasceno no enseña nada que les favorezca. Pues en *De fide orthodoxa*, lib. 1, cap. 18, dice que Dios presabe todo lo que depende de nosotros, pero no predetermina todo, porque no predetermina los pecados y las malas acciones. Por tanto, San Juan Damasceno piensa que Dios predetermina las buenas acciones. Así pues, nuestros adversarios aducen falsamente a San Juan Damasceno.

33. *Defensores de Molina.* Además recurren a Gregorio de Nisa, *De philosophia*, lib. 7 «*De libero arbitrio*», caps. 1 y 2; lib. 8 «*De providentia*», cap. 1; lib. «*De beatitudinibus*», comentando el versículo: *Felices misericordiosos...*

A esto respondemos. Es fácil responder a todos estos pasajes con todo lo que hemos dicho ya; pues Gregorio de Nisa tan sólo pretende hacer ver que el hombre tiene libre arbitrio, oponiéndose de este modo a algunos herejes que lo negaban. Y lo demuestra en muchos lugares, especialmente en *De hominis opificio*, cap. 18, col. 77, al comienzo; *De vita Moysi*, col. 121 y 129; *Homil. 2 in Cantica*, col. 247; *Catechetica oratio*, también llamada *Magna catechetica*, cap. 5, col. 417, y cap. 30, col. 342. Y si en alguna ocasión, en los pasajes alegados, Gregorio de Nisa enseña que en nuestra potestad está hacer el bien que hacemos, tan sólo quiere hacer ver que tal obra no es forzada, sino libre, como es evidente por el propio contexto en el que aparecen sus palabras; no obstante, tampoco quiere dar a entender que obrar esté en nuestra potestad sin el auxilio y la moción eficaz de Dios que mueve a los hombres hacia los actos sobrenaturales. De ahí que nuestros adversarios recurran sin ninguna razón a Gregorio de Nisa como defensor de Molina. Sin duda, si se lee con atención, es fácil reconocer que nos apoya clarísimamente y que condena a nuestros adversarios expresamente. Pues en *De philosophia*, lib. 8, sobre la providencia, cap. 1, se pregunta si la providencia divina se extiende también a las cosas y demuestra de muchas maneras que Dios provee todas las cosas, incluso en particular, y que también posee providencia para con los actos humanos, según sus circunstancias particulares. Y en este

capítulo dice: «Además, nadie que posea una mente sana ignorará la providencia divina que tuvo lugar en Egipto, tras conocer los prodigios y oír los milagros que tuvieron lugar en el desierto...»[57]. Y, seguidamente, concluye que todo lo bueno y perfecto cae bajo la potestad de Dios. Finalmente, hasta el final del capítulo, examina en particular menudencias singulares que, según sostiene, también rige la providencia divina. Y en el cap. 4, impugna a Aristóteles por sostener en su *Metafísica*, lib. 12, que Dios no se preocupa en modo alguno de las cosas singulares; y en el cap. 6 censura el error y la impiedad de quienes dicen que las cosas singulares se rigen sin necesidad de la providencia divina. Y demuestra esta sentencia en el cap. 7 siguiente. Así pues, observen nuestros adversarios, que niegan que la providencia de Dios se dirija también a las cosas singulares y a los actos humanos en particular según todas sus circunstancias, cuán contrario se muestra Gregorio de Nisa a su doctrina, y no lo presenten en favor de su causa.

34. *Defensores de Molina.* También aducen algunos pasajes de San Cirilo de Alejandría, *Contra Julianum*, lib. 8, § *Si autem*; comentarios al *Evangelio* de San Juan, lib. 4, cap. 7.

A esto respondemos. Recurren a San Cirilo falsamente y sin ningún fundamento; pues, en el citado cap. 7, éste no dice nada que pueda favorecer a nuestros adversarios, excepto aquello que sostiene acerca de que el hombre tiene libre arbitrio, porque cree y conoce a Dios, no a la fuerza, sino por convicción propia.

Pero en el cap. 8, no menciona palabra alguna que pueda aducirse en beneficio de Molina[58].

Y en *Contra Julianum*, § *Si autem*, tan sólo enseña que el hombre tiene libre arbitrio.

En el párrafo siguiente, únicamente enseña que el hombre elige el bien o el mal espontáneamente y sin ser forzado. En efecto, dice lo siguiente: «Así pues, si haciendo uso de cierta eficacia y virtud divina e inefable, Dios cambiase la intención del hombre, para que de este modo obrase bien, y luego le inspirase el bien, del que muy difícilmente podría alejarse y no espontáneamente, entonces obrar bien no sería fruto de nuestra intención, ni cosa digna de alabanza, sino que sería fruto de la necesidad y de un deseo involuntario». Así habla San Cirilo[59]. Con estas palabras no pretende enseñar, como quieren nuestros adversarios, que Dios no mueva con su auxilio eficaz la voluntad del hombre hacia los actos sobrenaturales, sino que sostiene que la virtud divina no mueve eficazmente al hombre de tal manera que suprima su libertad y lo mueva forzadamente y no espontáneamente. Por ello, San Cirilo añade la expresión «y no espontáneamente».

---

(57) En realidad este testimonio pertenece a NEMESIO, obispo de Emesa, *De natura hominis* (divulgado por doquier entre los escritos de Gregorio de Nisa, bajo el título de *De philosophia*), cap. 42. MIGNE, *P. G.* 40, 782.

(58) No se trata del cap. 8 de los comentarios a San Juan, como se supone en el texto, sino del lib. 8 de *Contra Julianum*.

(59) SAN CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Contra Julianum*, lib. 8. MIGNE, *P. G.*, 76, 938.

35. *Defensores de Molina.* También presentan algunos pasajes de Dionisio Areopagita, *De caelesti hierarchia*, cap. 9; *De divinis nominibus*, cap. 4, hacia el final.

A esto respondemos. Nuestros adversarios recurren a Dionisio Areopagita sin ninguna razón, puesto que, si se leen atentamente todas sus obras, es fácil advertir que éste se muestra contrario a la doctrina de nuestros adversarios y que condena muchas proposiciones de Molina. Ciertamente, en *De divinis nominibus*, cap. 4, enseña expresamente que todo bien que tiene existencia en las cosas, depende de la preordenación y de la providencia divinas. Pues dice que Dios provee particularmente cada una de las cosas existentes; y un poco más adelante dice: «Por lo cual, no compartimos el vacío pensamiento de todos aquellos que dicen que la providencia es necesaria y que nos conduce, sin que queramos, hacia la virtud»[60]. Y el Areopagita afirma que es vacío el pensamiento de todos aquellos —entre los cuales está Molina— que dicen que la libertad de arbitrio se elimina con la providencia divina de las cosas singulares. Y en el mismo capítulo, *lect.* 11, según la división de Santo Tomás, dice así: «Pues Dios es causa de este amor, no sólo como emisor, sino también como progenitor»[61]. Sobre estas palabras, Santo Tomás afirma: «Pues dice que Dios es amor y dilección desde un punto de vista causal, puesto que, como emisor, es causa del amor en cuanto lo introduce en otros y, como progenitor, genera en ellos el amor». Con estas palabras, Santo Tomás enseña que Dios concurre con el libre arbitrio al acto del amor, no sólo por medio del auxilio coadyuvante, sino también con el auxilio premovente. Y lo mismo da a entender la expresión de Dionisio «como progenitor», que convence a Santo Tomás hasta el punto de que éste llega a afirmar que compete a Dios causar el amor en otros.

Por lo cual, sobre el cap. 9 del *De caelesti hierarchia*, aducido por nuestros adversarios, respondemos que el Areopagita únicamente demuestra en este capítulo que la presciencia de Dios no fuerza a nuestra voluntad a obrar el bien, ni tampoco el mal. Pues dice así: «Ciertamente, nada nos fuerza a obrar en esta vida, ni tampoco, por medio de la providencia, las próvidas iluminaciones revelan a nuestra propia potestad las luces divinas»[62]. Y no dice nada más en todo el capítulo 9 que pueda alegarse en beneficio de nuestros adversarios.

En el cap. 4 del *De divinis nominibus* tan sólo enseña que la providencia divina no nos fuerza, como ya hemos dicho; y en este capítulo dice muchas otras cosas contrarias a la doctrina de Molina. Por tanto, alegan este pasaje falsamente y con dolo.

36. *Defensores de Molina.* También aducen algunos pasajes de San Ireneo, *Adversus haereses*, lib. 4, caps. 71, 75 y 76; y lib. 5, p. 2.

A esto respondemos. ¿Por qué ofrecen nuestros adversarios en favor de su doctrina el testimonio del antiquísimo doctor Ireneo, si nada dice que les favorezca,

(60) PS-AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, cap. 4, § 33. MIGNE, *P. G.*, 3, 33.
(61) *Ibidem*, cap. 4, § 14.
(62) PS-AREOPAGITA, *De caelesti hierarchia*, cap. 9. MIGNE, *P. G.*, 3, 267-270.

sino que, antes bien, se muestra en muchos pasajes de acuerdo con nuestra doctrina? Porque en *Adversus haereses*, lib. 2, contra Valentino, cap. 45, manifiesta expresamente que todo ha sido predefinido, preordenado y dispuesto, por insignificante que sea, según su clase, modo y magnitud; y esto, sin duda, es contrario a la doctrina de nuestros adversarios. Y al comienzo del capítulo, hablando contra aquellos que, queriendo saber más de lo que es conveniente saber, negaban la providencia divina para exaltar el libre arbitrio, dice lo siguiente: «Así pues, es mejor y más conveniente vivir como ignorantes, sabiendo poco, y acercarse a Dios por medio de la caridad, que creer que se sabe mucho y, siendo expertos en tantas cosas, resultar blasfemos a Dios»[63]. Y en el cap. 76 dice así: «Pues no eres tú quien hace a Dios, sino que es Dios quien te hace. Por tanto, si eres obra de Dios, aguarda oportunamente a la mano de tu artífice, que hace todo; pero aguarda oportunamente, en cuanto te atañe, pues tú eres su obra». Igualmente, también enseña lo mismo en *Adversus haereses*, lib. 2, cap. 45, ya que —comentando el versículo: *pues también se venden dos gorriones por un as*—, dice: «Tanto el número de gorriones que se capture hoy, como el número que haya sido capturado hace tiempo, o el que se vaya a capturar mañana, depende de la providencia divina, contrariamente a como se argumenta con cierta demostración supersticiosa que se enseña a los hombres». Y un poco más adelante llama estúpidos y locos a quienes sostienen que Dios no tiene la providencia del oleaje del mar, ni de las arenas de la tierra, o a quienes investigan cómo Dios provee todas estas cosas. Y tampoco enseña lo contrario en los pasajes que citan nuestros adversarios, puesto que en el lib. 4, cap. 71 —comentando el versículo: *cuantas veces quise reunir a tus hijos* (San Mateo 23, 37)— tan sólo enseña que la voluntad del hombre es libre. En efecto, dice así: «Les manifestó la vieja ley de la libertad del hombre, a quien Dios hizo libre desde el principio, teniendo potestad, igual que alma, para hacer uso de la ciencia de Dios voluntariamente y sin ser forzado por Él. Así pues, Dios no le fuerza...»[64].

Y en el capítulo 75 —comentando el versículo: *yo dije que sois dioses... pero moriréis como hombres* (*Salmos* 81, 6)—, San Ireneo comenta lo siguiente: «Cuando dice: *pero moriréis como hombres*; pone dos cosas de manifiesto: por una parte, la benignidad de su donación; por otra parte, la dependencia que tenemos de nuestra potestad»[65]. Y nada más enseña en este capítulo, ni en el cap. 76, que sirva al propósito de nuestros adversarios, pues tan sólo dice que el hombre ha sido creado con libre arbitrio y potestad. Y esto mismo enseña en el lib. 5, p. 2, pero nada más. No obstante, los defensores de Molina perseveran en su falsa doctrina, pensando que de la libertad de arbitrio se infiere que Dios no mueve al hombre eficazmente, ni lo dirige adonde quiere; pero inferir que se sigue esta consecuencia, como ya hemos dicho anteriormente, significa sostener lo mismo que infieren los luteranos. Por tanto, nuestros adversarios alegan sin ningún fundamento y falsamente a San Ireneo en beneficio de su doctrina.

(63) SAN IRENEO, *Adversus haereses*, lib. 2, cap. 26 (a. 45). MIGNE, *P. G.*, 7, 800.
(64) *Ibidem*, lib. 4, cap. 37 (a. 71). MIGNE, *P. G.*, 7, 1099.
(65) *Ibidem*, lib. 4, cap. 38 (a. 75).

37. *Defensores de Molina.* También recurren a San Fulgencio, *Libri tres ad Monimum*, 1.

A esto respondemos. Es digno de asombro que aduzcan en su favor la obra de San Fulgencio, pues en numerosos pasajes condena la doctrina de Molina. Así, en *De incarnatione et gratia Christi*, dice lo siguiente: «Dios otorgó a los pueblos la penitencia para arrepentirse en vida, cuando nuestro salvador, con el mandato de su propia voz, convirtió la voluntad humana». Y un poco más adelante, dice: «Sin embargo, está claro que, para comenzar a creer en Dios, el hombre recibe de Él la penitencia para arrepentirse en vida...». Así pues, San Fulgencio no sólo afirma que el hombre recibe el auxilio suficiente para que pueda hacer penitencia, como sostiene Molina, sino que mantiene que también se le otorga la propia penitencia actual. Y un poco más adelante habla de manera más expresa contra Molina, diciendo: «Por tanto, Dios, al otorgar la penitencia al hombre, transforma su voluntad. Luego si alguien dice que querer creer depende del hombre y que ayudar es propio de la gracia de Dios, que cambie el orden de estas proposiciones... para no situar primero lo que acontece después, ni situar después lo que acontece en primer lugar. Pues quien sostiene tal cosa pospone erróneamente la gracia de Dios a la voluntad del hombre, siendo que esta voluntad no podría ser buena, si faltase la gracia de Dios. Que no se diga que querer creer depende del hombre y que ayudar es propio de la gracia de Dios, sino dígase: ayudar es propio de la gracia de Dios». Así habla San Fulgencio[66]. Pero como sus oponentes podrían responder que la gracia de Dios ayuda al hombre a creer y a hacer un buen uso del auxilio suficiente, pero no por medio de un auxilio previo, sino simultáneo —en efecto, como el propio Molina interpreta el concurso de Dios—, para evitar este subterfugio, San Fulgencio añade: «Entonces, verdadera y rectamente, se dice que querer creer depende del hombre, una vez que Dios haya comenzado a ayudarle con la gracia previa». Y al final del cap. 17 dice: «Dios prepara y dirige previamente nuestra voluntad, para que podamos comenzar a querer creer, como hace ver Salomón, cuando dice: *Dios prepara nuestra voluntad* (*Proverbios* 8, 35); y como canta David, en *Salmos* 34, 23: *Dios dirige el paso del hombre, y así éste quiere su camino...*». Con estas palabras, San Fulgencio declara abiertamente que querer creer y el buen uso que el libre arbitrio hace del auxilio suficiente dependen del don especial de la gracia previniente, como también nosotros sostenemos, y no tan sólo de la innata libertad de arbitrio, como dice Molina y, por cierto, también Pelagio.

Igualmente, también en el capítulo 18, San Fulgencio confirma nuestra doctrina, aduciendo el versículo: *¿Quién le dio primero, que tenga que ser retribuido por Él?* (*Epístola a los romanos* 11, 35); y este otro: *Su misericordia me fortalecerá* (*Salmos* 58, 11). Y en el mismo capítulo —comentando la *Epístola a los romanos* 6, 22: *Pero ahora, liberados del pecado...*— añade San Fulgencio: «Pero esta libertad, que no nace del arbitrio humano, sino que, por su conmiseración gratuita, nos la

(66) SAN FULGENCIO, *De incarnatione et gratia Domini nostri Jesu Christi*, ep. 17, cap. 17. MIGNE, *P. L.*, 65, 472-473.

proporciona Dios, toma su comienzo de su buena voluntad...». Y un poco después: «Pero al igual que en el nacimiento carnal la formación de la obra divina precede a toda voluntad del hombre que nace, de la misma manera sucede en el nacimiento espiritual...»[67]. De este modo, defiende expresamente la gracia previa y no únicamente la simultánea, como sostiene Molina.

Y para convencer a nuestros adversarios por medio del propio testimonio que presentan, vamos a mostrar que San Fulgencio, en sus *Libri tres ad Monimum*, que nuestros adversarios citan expresamente, se manifiesta contrario a la doctrina de Molina. Pues, como leemos en la edición de Basilea, impresa en el año 1566, folios 18 y 19, dice así: «Dios obra como había predestinado, esto es, por medio de la gracia, tal como siempre hace al predestinar. Y el reconocimiento de la propia predestinación se enseña, cuando dicen las Sagradas Escrituras: *Y Dios prepara la voluntad* (*Proverbios* 8, 35). Y la razón por la que se dice que Dios la prepara, se debe a que antes se afirma que Dios ha de otorgarla. Y Dios la prepara en virtud de su bondad eterna y la otorga por medio de su gracia, aunque no se la deba a los hombres. Y esto mismo declara el Señor en *Ezequiel* 36, 26, diciendo en su oráculo: *Os daré un corazón nuevo, infundiré en vosotros un espíritu nuevo, quitaré de vuestra carne el corazón de piedra, infundiré mi espíritu en vosotros y haré que os conduzcáis según mis preceptos y observéis y practiquéis mis normas...* Así sabemos que Dios hace que queramos obrar el bien y que seamos capaces de obrar el bien»[68]. Es imposible hablar con mayor claridad contra Molina. Y afirma lo mismo en las págs. 68 y 69; y en la pág. 29 dice que Dios predestina aquello que va a otorgar o hacer. También afirma lo mismo, al preguntarse en el mismo libro si Dios previene a quienes se han de salvar, pues dice: «En efecto, gratuitamente otorga su gracia al indigno... para que, gracias a su misericordia previniente, comience a querer el bien y para que, con la misericordia que sigue a la anterior, sea capaz de hacer el bien que quiere. Cuando predestina, Dios prepara lo uno y lo otro en aquella voluntad inmutable, en la que dispone el efecto futuro del hombre de renovarse de tal manera que en la nueva obra su voluntad no pueda ser nueva»[69]. Ni aquí, ni en toda la epístola, San Fulgencio afirma nada que pueda favorecer a nuestros adversarios. Por tanto, recurren a San Fulgencio falsamente y con dolo.

38. *Defensores de Molina.* También aducen algunos testimonios de San Pedro que presenta San Clemente Papa en *Recognitiones*, lib. 3, fol. 19, y lib. 4, fol. 127. Y del propio Clemente, *Epist.* 3 *De officio sacerdotis et clericorum*, p. 3.

A esto respondemos. Querríamos, ciertamente, que los defensores de Molina presentasen las palabras de San Pedro y de San Clemente, para que, a partir de su propia alegación, constase de manera evidente cuánta injuria infieren a estos dos dignísimos testigos, atribuyéndoles falsos testimonios en un asunto tan grave. Pues San Pedro, en el pasaje que presenta San Clemente en sus *Recognitiones*, lib.

---

(67) *Ibidem*, caps. 18 y 19. MIGNE, *P. L.*, 65, 473 y 475.
(68) SAN FULGENCIO, *Libri tres ad Monimum*, lib. 1, caps. 8 y 9. MIGNE, *P. L.*, 65, 158.
(69) *Ibidem*, lib. 1, cap. 7. MIGNE, *P. L.*, 65, 157.

3, cap. 19, solamente pretende probar, en contra de Simón el Mago, que el hombre tiene libre arbitrio; y en el citado folio 19 no dice nada más que pueda favorecer a los defensores de Molina, sino que más bien, por el contrario, nos favorece a nosotros clarísimamente. Porque, respondiendo a cierto argumento de Simón, similar al que esgrimen nuestros adversarios —a saber: Si lo que Dios quiere que exista, existe, y lo que no quiere que exista, no existe, entonces todo sucede por necesidad y no libremente; por tanto, Dios quiere que existan los males que existen—, San Pedro afirma, en el citado folio 19, cara 2: «Dios mueve algunas cosas por necesidad y otras por voluntad; y si aquéllas son malas, será por Dios, pero si lo son éstas, se deberá a la defectibilidad del arbitrio»[70]. He aquí que San Pedro afirma claramente que Dios mueve algunas cosas por necesidad y otras por voluntad, y que la libertad de nuestro arbitrio se mantiene a pesar de la moción eficaz de Dios, pero Molina enseña lo contrario. Por tanto, vean y juzguen los censores de la fe qué doctrina debe prevalecer, la de San Pedro apóstol o la de Molina.

En el citado pasaje de *Recognitiones*, lib. 4, fol. 27, San Pedro no dice nada que pueda favorecer a nuestros adversarios, salvo aquello de que el hombre peca por causa de su voluntad libre y que no se debe culpar a Dios por haber creado al hombre presabiendo que iba a pecar.

Del mismo modo, San Clemente, en la mencionada epístola 3, tan sólo pretende probar que el hombre tiene libertad de arbitrio. Pues dice así: «Pero si alguien, al oír el sermón del verdadero profeta, lo quiere acoger o rechazar, en su potestad está abrazar su carga, esto es, los preceptos para la vida; pues tenemos libre arbitrio»[71]. Y, más adelante, intenta demostrar que al hombre no se le fuerza en sus actos, sino que obra libremente; y no enseña nada más que pueda favorecer a nuestros adversarios. Pero los defensores de Molina, deseando defender el libre arbitrio y negando que esté subordinado a la moción eficaz de Dios y a su predeterminación, en lugar de defenderlo, lo destruyen y le infieren una injuria manifiesta; pues si el libre arbitrio creado no está subordinado a la omnipotencia divina y a la moción eficaz de Dios, entonces de ninguna manera hay libre arbitrio.

39. *Defensores de Molina.* También alegan algunos pasajes de Teodoreto, *Epitome divinorum decretorum*, lib. 5, capítulo sobre la providencia; comentarios a la *Epístola a los romanos* 8: *A quienes presupo...*; y al cap. 9: *Al desear Dios mostrar su ira...*

A esto respondemos. Nosotros también vamos a recurrir a Teodoreto en beneficio de nuestra doctrina, pues —comentando la *Epístola a los efesios* 1, 4: *De la misma manera que nos eligió en sí mismo*— defiende claramente nuestra doctrina. En efecto, dice así: «Sin duda, desde el inicio, antes de la constitución del mundo, presupo y predefinió todo aquello que nos atañe». Y un poco más adelante dice: «Nos preconoció, nos amó y predecidió nuestras súplicas, para que recibiéramos el don de su adopción como hijos... según el designio de su voluntad.

(70) PS-CLEMENTE, *Recognitiones*, lib. 3, caps. 23 y 24. MIGNE, *P. G.*, 1, 1293.
(71) Id., *Epistola de officio sacerdotis et clericorum*. MIGNE, *P. G.*, 1, 494.

En efecto, esto quiso, esto le plugo...»[72]. Aquí Teodoreto defiende abiertamente la predefinición de nuestros actos. Molina, por su parte, la niega.

Teodoreto también enseña lo mismo —en sus comentarios a la *Epístola a los romanos* 8, 29: *A quienes predestinó, también los llamó*—, pues dice así: «Llamó a los que fueron predestinados y predefinidos».

Teodoreto tampoco favorece a nuestros adversarios en los pasajes que alegan, sino que, antes bien, nos favorece a nosotros. Pues en su *Epitome divinorum decretorum*, cap. 5, sobre la providencia —que comienza: *Hanc ecclesiam de anima...*— afirma, como también nosotros hacemos, que Dios tiene la providencia de todas las cosas, también en particular; y, como dice, esto no debe ponerse en duda. Y, sin embargo, nuestros adversarios no sólo lo ponen en duda, sino que también lo niegan. Tampoco Teodoreto dice nada que pueda favorecer a Molina, excepto cuando, al final del capítulo, hablando de la adquisición de las virtudes y del rechazo de los vicios, dice: «Pues está en nuestra potestad, a saber, la adquisición de las virtudes». Pero cuán poco o nada favorezcan estas palabras a nuestros adversarios, es algo ya evidente, después de todo lo que hemos dicho. Sin duda, Teodoreto sólo quiso hacer ver que los hombres adquieren libremente las virtudes, esto es, que su adquisición está en nuestra potestad, pero no sin el auxilio de Dios que predetermina nuestra voluntad. Y a partir del propio contexto en el que aparecen sus palabras es fácil colegir esta conclusión; pues en el mismo capítulo, hablando contra ciertos filósofos pésimos, que negaban que la providencia divina gobernase todas nuestras acciones, dice así: «Por tanto, todo esto y cualquier cosa similar, la fertilidad o esterilidad de la tierra, la navegación segura o el naufragio, dependen de la providencia divina»[73]. Con estas palabras, Teodoreto declara que Dios ha predefinido y predeterminado todos nuestros actos singulares. Y, sin embargo, Molina dice expresamente que el naufragio y el ahogamiento no son efectos de la providencia divina predefinidos por Dios. Por tanto, falsamente alegan nuestros adversarios este pasaje.

Y no menos falsamente alegan nuestros adversarios los comentarios de Teodoreto a la *Epístola a los romanos* 8, pues en ellos no dice nada que les apoye en su propósito.

Igualmente, en sus comentarios al capítulo 9 de la misma epístola, Teodoreto tampoco dice nada que les favorezca, exceptuando una proposición, según la cual los hombres tienen libre arbitrio. Pero a partir de este principio de fe —el hombre tiene libre arbitrio— nuestros adversarios infieren, por medio de una consecuencia errónea, sus torcidas proposiciones, a saber, Dios no mueve eficazmente la voluntad del hombre hacia los actos sobrenaturales, ni tampoco predestina eficazmente a alguien para asegurarle la vida eterna, salvo tras prever el buen uso de su arbitrio, y otras cosas de este jaez. Y, de este modo, paralogizan sin descanso no de manera diferente de como hacía Lutero, quien —a partir del siguiente principio de fe: Dios tiene presciencia de todas las cosas y ha predestinado al hombre— infería, por

(72) TEODORETO, *Commentaria in epistolam ad Ephesios*. MIGNE, *P. G.*, 82, 510.

(73) Id., *Haereticarum fabularum compendium*, lib. 5 Divinorum decretorum epitome, cap. 10. MIGNE, *P. G.*, 83, 486-487.

medio de una consecuencia abominable y de todo punto merecedora de detestación, lo siguiente: por tanto, el hombre no tiene libre arbitrio. Por todo lo dicho, es cosa evidente que nuestros adversarios ofrecen falsamente los pasajes de Teodoreto en beneficio de su doctrina.

Además, debemos advertir, como ya hiciéramos al responder a los pasajes alegados de San Juan Crisóstomo, siguiendo a Cornelio Jansen, que los doctores griegos deben leerse, por lo que respecta a esta cuestión, con cautela, pues no quisieron incluir a Pelagio en el catálogo de herejes, a pesar de que fue condenado por la Iglesia oriental.

40. *Defensores de Molina.* También aducen en su defensa a Tertuliano, *Adversus Marcionem*, lib. 2, cap. 6.

A esto respondemos. Nuestros adversarios recurren sin ningún fundamento a Tertuliano, pues en el lugar citado no dice nada que puedan aportar en apoyo de su doctrina, salvo cuando dice que el hombre tiene libre arbitrio para evitar el mal y obrar el bien. En efecto, en *Adversus Marcionem*, lib. 2, dice: «Encuentro que Dios ha creado libre al hombre, tanto en cuanto a su arbitrio, como en cuanto a su potestad». Y un poco más adelante dice: «Por tanto, toda la libertad de arbitrio se le ha concedido en uno y en otro sentido, de tal modo que el Señor acuda constantemente a su encuentro, ya sea cuando observa el bien conforme a su voluntad, ya sea cuando evita el mal también conforme a su voluntad»[74]. Pero de estas palabras, ¿qué podrán inferir nuestros adversarios contra los seguidores de Santo Tomás?

41. *Defensores de Molina.* También alegan ciertos comentarios de San Hilario de Poitiers a *Salmos* 2, col. 8, y a *Salmos* 119, al final.

A esto respondemos. Los defensores de Molina recurren de manera insidiosa y falsamente a San Hilario de Poitiers, pues éste fue siempre un acérrimo impugnador de Pelagio; y en muchos lugares contradice a Molina, como claramente consta en una carta que escribió a San Agustín, cuyo título es: *Hilarius Augustino de reliquiis pelagianae haereseos*[75]. Esta epístola se encuentra al final de las obras de San Hilario y en ella se exponen muchas de las querellas, pendencias y perplejidades suscitadas por la herejía pelagiana, que son similares, por lo demás, a las que ha levantado la doctrina de Molina. Y, al ofrecer la doctrina de San Agustín, que ya anteriormente hemos explicado, San Hilario se opone en muchas definiciones a Molina.

En los pasajes que aducen nuestros adversarios, San Hilario tampoco enseña nada que les favorezca, pues en sus comentarios a *Salmos* 2 —explicando el versículo: *pero ahora, Israel, ¿qué te exige Dios tu Señor?*— tan sólo enseña que el hombre tiene libre arbitrio, pues dice así: «Permitió que cada uno de nosotros

(74) TERTULIANO, *Adversus Marcionem*, lib. 2, caps. 5 y 6. MIGNE, *P. L.*, 2, 316.
(75) Esta carta es de Hilario de Arlés. El *Tractatus in Psalmos* es de Hilario de Poitiers.

tuviera libertad y un sentido de la vida, pero sin imponer una u otra cosa por necesidad»[76]. Y no dice nada más que pueda apoyar la doctrina de Molina. Igualmente, tampoco en sus comentarios a *Salmos* 119, dice palabra alguna que pueda favorecer a nuestros adversarios. Así pues, falsamente alegan este pasaje en su favor. Y nuestros adversarios debieran haber advertido que, respecto a *Salmos* 120, no sólo San Hilario dice que el auxilio proviene de Dios, sino también David, el profeta regio. Pero si el auxilio de Dios no fuese eficaz, tal como viene de Él y lo recibe el libre arbitrio, falsamente hablaría entonces el profeta, cuando dice: *mi auxilio proviene de Dios*. Y por ello, más bien, habría que decir que la eficacia de mi auxilio proviene de mi libre arbitrio. Pero esto contradice lo que está escrito en *Oseas* 13, 9: *Solamente en mí está tu auxilio*.

42. *Defensores de Molina.* También aducen algunos pasajes de San Cipriano, *Epistola 7 ad Magnum*.

A esto respondemos. Lo cierto es que nuestros adversarios aducen en beneficio nuestro, antes que en el suyo, a San Cipriano. Pues en su *Epistola 7 ad Magnum*, San Cipriano defiende abiertamente nuestra doctrina y condena a Molina. En esta epístola, en efecto —recordando el versículo de *Ezequiel* 36: *Y os rociaré con agua pura y quedaréis purificados, y os daré un nuevo corazón*—, insinúa que el buen uso del libre arbitrio depende de Dios y no de la innata libertad de arbitrio, como dice Molina, aunque elija libremente sus actos. Y en su *Sermo de jejunio et temptationibus* —que comienza: *Anno decimotertio sumptae...*— enseña abiertamente que no sólo el auxilio suficiente procede de Dios, sino también el eficaz. En efecto, San Cipriano dice: «Así pues, hay que reconocer que nuestras fuerzas no bastan para salvarnos, ya que nuestra salvación sólo está en Dios; por ello, hemos de inclinarnos y mostrarnos solícitos ante Él, pues le debemos todo, nuestra vida, nuestro movimiento, nuestra existencia»[77]. Por tanto, según Cipriano, no sólo debemos a Dios el auxilio suficiente, sino también el buen uso que hacemos de él.

43. *Defensores de Molina.* También citan los comentarios de Anastasio de Nisa a las Sagradas Escrituras, q. 59, que se hallan en la *Bibliotheca sancta*, tom. 6, de Sixto de Siena. Y a Evodio, *Epistola ad Constantinum*.

A esto respondemos. En los lugares mencionados estos doctores no afirman nada que nuestros adversarios puedan presentar en favor de su doctrina, pues tan sólo sostienen que el hombre tiene libre arbitrio. Luego citan a estos autores falsamente y sin fundamento.

44. *Defensores de Molina.* También aducen algunos pasajes de Arnobio el Joven, *Commentaria in Psalmos* 50 y 108 —hacia la mitad, comentando el versículo: *No quiso su bendición y se alejará de Él*—; y al salmo 117.

---

(76) SAN HILARIO DE POITIERS, *Tractatus in Psalmos*, s. 2. MIGNE, *P. L.*, 9, 270.

(77) PS-CIPRIANO, *De jejunio et temptationibus*. En las *Cipriani opera*, ed. J. Pamelii, Parisiis 1603, p. 461.

A esto respondemos. Cuán sin razón, falsamente y con dolo, citan nuestros adversarios a Arnobio, es algo que resultará evidente a quien lea sus obras. Pues en sus comentarios al salmo 50, Arnobio no dice nada que nuestros adversarios puedan aducir, sino que, más bien —explicando el versículo: *Crea en mí un corazón puro*—, se muestra favorable a nuestra doctrina, pues atribuye a Cristo y a la gracia especial de Dios lo que Molina atribuye al libre arbitrio. Tampoco en sus comentarios al salmo 108 dice nada que puedan alegar nuestros adversarios, salvo cuando afirma que no querer la bendición se debe al libre arbitrio del hombre. Por tanto, esta alegación tan sólo se funda en el libre arbitrio del que alega.

Finalmente, en su comentario al salmo 117, Arnobio dista tanto de apoyar a Molina que, antes bien, lo condena y nos favorece a nosotros. Así pues —cuando explica el versículo: *Es mejor confiar en el Señor que confiar en el hombre*—, dice: «Ten cuidado con la confianza que tienes, cristiano; no confíes en ti, no digas que tienes tal libre arbitrio que confías en ti mismo». Y un poco más adelante dice: «Si confías en el Señor, entonces podrás decir: *Todos los pueblos se pusieron de mi parte, y en nombre del Señor...* La libertad de arbitrio no puede decir esto, y si lo dice, haré ver claramente que miente». Finalmente, concluye que toda fortaleza y todo buen acto dependen de los auxilios divinos, como ya se dijo: *La diestra del Señor hizo la virtud*[78]. He aquí que Arnobio también atribuye el buen uso del libre arbitrio a los auxilios de Dios; y, sin embargo, según Molina, el buen uso del libre arbitrio no se debe al auxilio de Dios, sino a la innata libertad de arbitrio.

Pero, no obstante, en sus comentarios al salmo 108, Arnobio dice varias cosas que Molina aduce astutamente. En efecto —cuando comenta el versículo: *Y quiso la maldición*; y advierte que es malo querer la maldición, señalando que esto es culpa del libre arbitrio y no de Dios, oponiéndose de este modo a la herejía de aquellos que decían que algunos habían sido predestinados para el mal por la potestad divina—, dice Arnobio: «Ten en cuenta que el rechazo de la bendición se debe al arbitrio, a pesar de la herejía de aquellos que sostienen que Dios ha predestinado a algunos para la bendición y a otros para la maldición. En efecto, está claro que algunos abrazan la maldición por propio deseo y no obtienen el premio de la bendición, porque no la quieren». Así habla Arnobio[79]. De estas palabras Molina y sus seguidores infieren taimadamente que Dios tampoco predestina a nadie para el bien a través de su voluntad absoluta, a no ser tras prever el buen uso de su libre arbitrio; sin embargo, esta ilación carece de consistencia y en absoluto aparece en la obra de Arnobio. Pues éste no afirma que sea herético sostener que algunos hayan sido predestinados para la bendición, sino que establece que la siguiente oración copulativa es herética: Unos han sido predestinados para la bendición y otros para la maldición. Esta oración resulta herética por el segundo enunciado de la copulativa, pero no por el primero. Es como si alguien dijese: Quien piensa que Cristo es Dios y no

(78) ARNOBIO EL JOVEN, *Commentaria in Psalmos*, s. 117. MIGNE, *P. L.*, 53, 505.
(79) *Ibidem*, s. 108. MIGNE, *P. L.*, 53, 495.

hombre, cae en herejía, pero dice una verdad, porque, aunque no sea herejía, sino fe católica, decir que Cristo es Dios, que es el primer enunciado de la copulativa, sin embargo, es herejía decir que Cristo no es hombre, siendo éste el segundo enunciado de la copulativa. Por ello, toda la oración es herética. Pues del mismo modo que para que una oración copulativa sea falsa, basta que uno solo de sus enunciados sea falso, así también, para que una oración copulativa sea herética, basta que uno solo de sus enunciados sea herético. Por tanto, falsamente y con dolo alegan nuestros adversarios estos pasajes de Arnobio.

45. *Defensores de Molina.* También aducen algunos pasajes de Beda el Venerable, *Variae quaestiones*, q. 13.

A esto respondemos. Beda el Venerable es completamente ajeno a la doctrina que impugnamos de Molina y los suyos. Pues —comentando el salmo 118: *ojalá dirija mis caminos...*— se inclina hacia nuestra doctrina, al señalar que todos los actos buenos del hombre se deben a la gracia de Dios y no a su libre arbitrio. Tampoco en la citada q. 13 favorece a nuestros adversarios y sí a nosotros; en este lugar Beda afirma que el hombre está en manos de su libre arbitrio, puesto que Dios no nos empuja con su predestinación hacia el bien, ni hacia el mal, porque querer salvarse depende de nosotros... Sin embargo, Beda sostiene que querer salvarse depende de nosotros, pero con el auxilio divino, como él mismo explica, cuando dice: «Así hacemos que concuerden estas dos afirmaciones: por una parte, lo que dicen las Sagradas Escrituras, esto es, querer salvarse depende de nosotros; y, por otra parte, lo que San Pablo dice, esto es, Dios hace que queramos por medio del libre arbitrio»[80]. De ahí que nuestros adversarios recurran falsamente a la autoridad de Beda.

46. *Defensores de Molina.* También recurren a San Hilario, San Próspero, Teofilacto, Ecumenio, Sadoleto y otros que aparecen en la obra de Sixto de Siena, *Bibliotheca sancta*, lib. 6, anot. 250, 251 y 252.

A esto respondemos. Estos autores no dicen nada sobre la predeterminación física, ni defienden ninguna de las proposiciones de Molina que nosotros impugnamos en el presente tratado. Únicamente —cuando comentan la *Epístola a los romanos* 9: *Amé a Jacob...*— insinúan que la causa de la predestinación y de la reprobación está en nosotros; Sixto de Siena, por su parte, explica este punto de la misma manera que Santo Tomás en la *Suma teológica*, 1, q. 23, a. 5, de cuya explicación ya hablamos al responder a los pasajes de Orígenes que alegan nuestros adversarios. De ahí que los defensores de Molina recurran sin fundamento alguno a estos autores.

Pero, sobre todo, la alegación de San Próspero no es próspera para nuestros adversarios, sino adversa. Pues San Próspero defiende expresamente nuestra doctrina y condena muchas proposiciones de Molina, como ya en parte hemos

(80) BEDA, *Variae quaestiones*, q. 13. MIGNE, *P. L.*, 93, 466.

mostrado anteriormente. Así pues, en su *Epistola ad Rufinum de gratia et libero arbitrio*, cuando explica, contra Pelagio, cómo toda buena obra procede de la gracia de Dios, dice así: «¿Quién duda entonces que el libre arbitrio obedezca a la exhortación de quien le llama, una vez que la gracia de Dios genera en él el efecto de creer y de obedecer? De otro modo, sería suficiente con advertir al hombre y no habría necesidad de producir en él una nueva voluntad, como ya está escrito en *Proverbios* 8, 35: *Dios prepara nuestra voluntad*. Y así también dice el apóstol San Pablo en la *Epístola a los efesios* 2, 13: *Es Dios quien, por su buena voluntad, produce en nosotros el querer y el obrar*. Por su buena voluntad, Dios, al igual que nos da el querer, también nos da el obrar, con excepción de aquello que ya ha obrado Él en nosotros». Y para demostrar esto mismo, hacia la mitad de la carta, San Próspero añade lo siguiente: «Lidia, que veneraba a Dios, oyó a Pablo; *y Dios tocó su corazón, para que se adhiriese a aquello que decía Pablo* (*Hechos de los apóstoles* 16, 13)». Y San Próspero añade: «¿Y quién transformó sus corazones, salvo *aquel que formó el corazón de cada uno*? (*Salmos* 32, 15) ¿Quién ablandó la dureza de corazón del hombre, para que éste obedeciese, salvo Dios, *que es poderoso y capaz de otorgar descendencia a Abraham a partir de las piedras*? (San Mateo 3, 9)». Y un poco antes del final de la carta, San Próspero dice que quienes se oponen a esto, sostienen de manera muy inepta e irreflexiva que, a causa de esta gracia de Dios, no queda nada para el libre arbitrio. Y de nuevo añade que Dios donó a los hombres el querer el bien, el obrar el bien y el perseverar en ello, como también se dice en la *Epístola* de Santiago 1, 17: *Toda buena dádiva y todo don perfecto vienen de lo alto*. Finalmente, al terminar la carta, San Próspero concluye: «La gracia de Cristo también salvaguarda el libre arbitrio, actuando en él, inspirándole, auxiliándole y precediéndole hasta el fin»[81]. Y no se puede hablar más claramente contra Molina. Por tanto, falsamente recurren nuestros adversarios a San Próspero.

Los otros dos autores, Graciano y San Máximo Confesor, no dicen nada especial que puedan alegar nuestros adversarios.

47. *Defensores de Molina.* También aducen los comentarios de Cornelio Jansen a *Eclesiástico* 15: *Lo dejó en manos de su propia decisión.*

A esto respondemos. Nuestros adversarios persisten en sus falsas alegaciones. Pues no se puede encontrar nada más claro en la doctrina de Cornelio Jansen que su afirmación de que Dios mueve nuestras voluntades de manera eficaz, no sólo moralmente, sino también físicamente, sin dañar nuestra libertad. Pues en su *Concordia evangeliorum*, parte segunda, cap. 59 —comentando el *Evangelio* de San Juan 6: *Nadie puede venir a mí, a no ser que mi Padre lo traiga*— enseña que el Señor no sólo trae moralmente la voluntad del hombre hacia Cristo, premoviéndola moralmente, mostrando y enseñando lo que todos desean, o aconsejando y

(81) SAN PRÓSPERO, *Epistola ad Rufinum de gratia et libero arbitrio*, caps. 5, 14, 17 y 18. MIGNE, *P. L.*, 51, 81, 85, 87 y 88.

persuadiendo igual que hace el hombre, sino también excitando eficazmente la mente de los hombres, para que crean en Cristo y lo amen. Y un poco más adelante, Jansenio añade: «Aquí, además, hay que examinar dos cosas: las palabras *venir* y *traer*. Pues la palabra *venir* connota claramente libertad; pero la palabra *traer* implica que la gracia divina precede a toda nuestra voluntad y que la eficacia de la gracia de Dios nos hace querer lo que antes no queríamos.» También —cuando explica el versículo de *Proverbios* 25: *El corazón del rey está en manos del Señor*— Cornelio Jansen dice que al igual que las obras humanas son llevadas por distintos cursos, cual riachuelos de agua, de la misma manera el corazón del rey es transportado, por aquí y por allá, por medio de la mano y de la potencia y providencia de Dios, según su deseo. Y un poco más adelante, dice así: «Además, como todos los corazones de los hombres están en manos del Señor, también lo está el corazón del rey, aunque resulte chocante, pues de él se dice que es libre en grado sumo y que no está subordinado a ningún poder ajeno». Con estas palabras, Cornelio Jansen defiende abiertamente la eficacia de la moción divina para transformar la voluntad del hombre, sin dañar su libertad; y en este punto, se muestra impugnador de la doctrina molinista.

También en sus comentarios a *Eclesiástico* 45 —explicando las palabras: *y si habéis nacido, habréis nacido malditos*— Cornelio Jansen sostiene que es errónea la sentencia que Molina enseña contra Santo Tomás, a saber, a causa de la previsión divina de las malas obras de los impíos, Dios condena a algunos. En efecto, dice lo siguiente: «Podría parecer que este pasaje defiende el error de aquellos que afirman que Dios reprueba a algunos hombres a causa de la previsión divina de sus malos e impíos méritos».

Tampoco favorece a nuestros adversarios en el pasaje que aducen. Tan sólo podrían alegar en su favor la proposición que aparece en el cap. 15, num. 16, a saber, Dios no determina completamente al hombre, al modo de las bestias, ni lo fuerza con su potestad a perseguir algo, sino que, en verdad, le confiere la potestad de elegir y de hacer lo que quiera. Pero, no obstante, Cornelio Jansen no dice de manera absoluta que Dios no predetermine la voluntad del hombre, sino que dice que no la determina al modo de las bestias, es decir, de manera que actúe por necesidad y no libremente. Además, en el mismo num. 16 nos favorece abiertamente. Pues añade: «Hay que decir que el hombre, antes de su caída, tenía una potestad más plena para obrar el bien que la que tiene tras su caída. Sin embargo, las Sagradas Escrituras a menudo hablan de la voluntad del hombre como si en ella estuviera el querer y el obrar el bien, ya sea porque se refieren a la potestad de la voluntad que, en el momento de su creación, recibió el hombre de Dios, pasando por alto el pecado cometido, ya sea porque, desde el momento de su creación hasta ahora, puede querer y obrar el bien, si no por sí mismo, esto es, por las fuerzas que el hombre tiene en sí tanto en este momento, como en el momento de su creación, sí por la ayuda de la gracia de Dios». Y un poco más adelante dice: «Al hombre se le dice correctamente lo siguiente: Extiende tu mano hacia lo que quieras, aunque no llegarás, salvo que Dios te ayude con su gracia». Así habla Cornelio Jansen. Con estas palabras, condena abiertamente la proposición que defiende Molina, a saber, quien se convierte hace un buen uso del auxilio suficiente en

virtud de su libertad innata. Pero Cornelio Jansen no atribuye tal buen uso a la innata libertad de arbitrio, sino a la gracia de Dios.

48. *Defensores de Molina.* También aducen los comentarios de Alfonso Tostado el Abulense a *Josué* 11, q. 14, 15, 16, 68 y 76; a San Mateo 18, q. 36 y 63; a San Mateo 19, q. 174; y a San Mateo, tom. 6, fol. 58.

A esto respondemos. Sin embargo, en los pasajes citados, el Abulense parece favorecer muy poco o nada a Molina, ya que, más bien, condena muchas de sus proposiciones. Ciertamente, en las q. 14, 15, 16 y 76 —explicando los versículos de *Josué* 11: *El Señor había decidido que sus corazones se endurecieran*—, condena una proposición que Molina enseña en su *Concordia*, págs. 321 y 384, a saber: Porque algo va a suceder, por ello lo conoce Dios. Y demuestra expresamente que, igual que sostenemos los seguidores de Santo Tomás, hay que admitir esta otra proposición: Porque Dios supo qué actos contingentes van a tener lugar, por ello acontecerán, y no a la inversa. Pero todas estas cuestiones del Abulense no enseñan nada que puedan aducir nuestros adversarios, sino que tan sólo enseñan que la libertad de nuestro arbitrio coexiste con la predestinación y la presciencia de Dios. Por tanto, nuestros adversarios alegan falsamente todos estos pasajes del Abulense.

Además, en la q. 36 —comentando el versículo de San Mateo 18: *es necesario que vengan escándalos*—, el Abulense se pregunta si esta necesidad es propia y absoluta, o bien está condicionada y depende también de la providencia de Dios. Y responde que, hablando en términos absolutos, los hombres obran libremente los escándalos, sin que ninguna necesidad absoluta les empuje a ello. Ciertamente, en este punto se muestra partidario de nuestra doctrina. Pues el Abulense admite una necesidad de consecuencia, es decir, una infalibilidad del consecuente, supuesta la providencia de Dios, aunque el consecuente sea siempre libre, lo que contradice la doctrina de Molina, quien enseña que a veces la providencia divina actúa en vano y no se sigue de hecho el efecto que Dios provee a causa de la defección del libre arbitrio.

Y no menos falsamente aducen nuestros adversarios la q. 63, pues el Abulense no enseña nada en ella que les pueda favorecer, ya que tan sólo se pregunta en esta cuestión si Dios concede sus ángeles custodios a aquellos hombres cuyos corazones presupo que se endurecerían. Y aquí el Abulense responde afirmativamente.

También en la q. 173 —comentando el versículo de San Mateo 19: *es más fácil que un camello pase por el ojo de una aguja*—, el Abulense se pregunta cómo puede ser esto verdad, si de las palabras de Cristo parece seguirse que el hombre carece de potestad para salvarse. Y en la q. 174, que los defensores de Molina aducen en su favor, se pregunta si el hombre puede realizar alguna buena acción sin la gracia de Dios. Y en su solución de esta cuestión enseña que en la libertad del hombre está el obrar bien o el no hacerlo. Sin embargo, seguidamente, explica que determinarse a obrar bien depende de la voluntad del hombre, pero con el auxilio de la gracia. Pues cuando refuta el error de los pelagianos, según los cuales

el hombre puede realizar obras meritorias sin la gracia de Dios, afirma expresamente que la eficacia de la obra meritoria excede a la virtud natural. Con estas palabras, condena claramente la doctrina de Molina, quien sostiene que la suficiencia del buen uso del libre arbitrio depende de Dios, pero que su eficacia depende de la innata libertad de arbitrio. Pues Molina piensa que de Dios no proviene ningún auxilio que sea eficaz. Y en la misma cuestión, el Abulense repite tres veces su doctrina, afirmando que hay que atribuir a Dios la eficacia. En efecto, habla así: «El libre arbitrio no causa la eficacia de la obra; pues esta eficacia tan sólo depende del agente, que no es el libre arbitrio». Así habla el Abulense[82]. Por tanto, según él, aunque el libre arbitrio produzca de manera eficaz, por ejemplo, el acto del amor, sin embargo, el libre arbitrio produce tal eficacia gracias al don de Dios y a su moción, y no a causa de su libertad innata, como dice Molina. Y en su solución del tercer argumento de la misma cuestión, dice que Dios no sólo nos ayuda a obrar bien a través del hábito de la gracia, sino también obrando interiormente en nuestra propia voluntad. Y un poco después dice: «Y lo cierto es que cualquiera que desee algún bien, no lo puede desear, salvo que Dios mueva su voluntad por medio de una acción interior». Y en este punto, ciertamente, el Abulense impugna a Molina, pues en su *Concordia*, págs. 170 y 174, éste afirma que Dios influye en el efecto, pero no en la causa —esto es, no mueve la voluntad del hombre—, y que Dios es causa parcial del efecto del libre arbitrio. Y para defender esta doctrina, niega en los lugares citados el siguiente axioma de Aristóteles: En las causas subordinadas, la primera mueve a la segunda; siendo éste un axioma comúnmente aceptado por todos los filósofos. Y a partir de este principio, Aristóteles demuestra, en su *Física*, lib. 8, que existe una causa primera inmóvil y un motor primero que mueve a todas las causas segundas a la producción de sus operaciones[83]. El Abulense, al contrario que Molina, siguiendo la doctrina de Santo Tomás y de todos los filósofos, sostiene que Dios con su concurso no solamente influye en el efecto, sino también en la causa, premoviendo y predeterminando el libre arbitrio con su auxilio eficaz, aunque sin dañar su libertad.

En el tomo 6 no aporta nada nuevo a lo ya dicho. Por tanto, si el Abulense impugna y condena tantas veces la doctrina del Padre Molina, ¿con qué cara pueden estos onerosos molinistas presentar en apoyo de sus tesis al Abulense?

49. *Defensores de Molina.* También aducen un pasaje de Sixto de Siena, *Bibliotheca sancta*, lib. 6, anot. 248.

A esto respondemos. Rogamos a los censores de la fe adviertan cuán astuta y dolosamente presentan en favor de su causa a Sixto de Siena. Pues, en el lugar citado, éste ofrece dos doctrinas: una, que impugna y considera novedosa y ofensiva para los oídos piadosos; y otra, en cambio, a la que se adhiere por ser la común y católica. Y, sin embargo, los defensores de Molina presentan en su favor

(82) TOSTADO, Alfonso, *Expositio in Evangelium sancti Matthaei*, cap. 19, q. 174, Coloniae Agrypinae 1613, tom. XI, p. 242ª.

(83) ARISTÓTELES, *Física*, 256a-258b9.

la doctrina que el propio autor condena. Pues Sixto menciona y condena la doctrina de Ambrosio Catarino, obispo de Conza, según la cual, Dios ha amado y elegido desde la eternidad, en virtud de su bondad gratuita, a todos los hombres, sin excluir a ninguno. Sin embargo, a unos de una manera y a otros de otra. Y así dice Ambrosio: «Pues a algunos Dios amó especialmente y con voluntad absoluta, como a la Santísima Virgen, a los apóstoles y a otros como éstos, a quienes confirió tanta gracia que, a pesar de que su libertad permanecía intacta, no pudieron evitar su salvación. Pero quiso que el resto del género humano se salvara también, aunque no por un decreto fijo e inmutable, sino bajo cierta condición mutable, y por esta razón no ayuda a todos éstos con tanta asistencia de su gracia».

Pero Sixto de Siena añade inmediatamente la doctrina que defiende, diciendo: «Hasta tal punto creí en otros tiempos que esta doctrina de Ambrosio, mi maestro, era verdadera, y hasta tal punto consideré que era apta para erradicar algunas opiniones duras y atroces sobre la predestinación, con las que los herejes de nuestros tiempos habían llenado de desesperación las almas de los simples, que, desde los veinte hasta los treinta años de edad, la expliqué ante el pueblo en muchas ciudades de Italia, entre las que estaban las más importantes, no sin el aplauso de los oyentes y tampoco sin el gozo de mentes confundidas. Como posteriormente advertí las no pocas dificultades y perplejidades que entrañaba semejante doctrina y que la mayoría de los doctos y piadosos teólogos no la aprobaban, decidí abandonar su predicación antes que enseñar algo que los eruditos, con su piadoso juicio, desaprobaban.» Así habla Sixto de Siena[84]. Los defensores de Molina podrían haber advertido la modestia de Sixto en sus palabras y también podrían reconocer que Sixto se muestra completamente contrario a su doctrina. En primer lugar, ciertamente, porque se retracta con humildad de la doctrina que, siguiendo a su maestro, enseñó en su juventud, una doctrina novedosa que su propio maestro había ideado; y la rechazó con humildad al ver que el piadoso juicio de los eruditos se mostraba contrario a ella. De este modo, se adhirió a la doctrina de los antiguos. Sin duda, si los defensores de Molina obrasen del mismo modo, velarían mejor por ellos mismos y por su maestro. Pues es recomendable seguir este adagio: Soy amigo de Platón, pero más amigo de la verdad.

En segundo lugar, Sixto afirma claramente que los doctos y piadosos teólogos desaprueban esta nueva doctrina, según la cual, Dios no ama, ni elige, con voluntad absoluta e inamovible a muchos o a casi todos los que se salvan, sino bajo cierta condición mutable, que supone que todos éstos consientan y quieran. Y, por su parte, el Padre Molina enseña que Dios no predestina a nadie con voluntad absoluta e inmutable, sino bajo condición de la previsión del buen uso del libre arbitrio, que supone que el hombre quiera libremente hacer uso de los auxilios suficientes de Dios y obrar rectamente. Por tanto, Molina defiende la doctrina de Ambrosio Catarino, de la que Sixto se retracta. Por tanto, nuestros adversarios alegan este pasaje maliciosamente y con dolo.

Léase a Sixto de Siena, *Bibliotheca sancta*, lib. 5, anot. 101, donde habla de manera excelente en nuestro favor sobre la gracia que previene a nuestro libre

(84) SIXTO SENENSE, *Bibliotheca sancta*, Venetiis 1574, t. 2, an. 248, p. 397.

arbitrio en todas sus obras, y ofrece estas palabras de San Juan Crisóstomo: «Cualquier cosa buena que tengamos, la hemos recibido de la bondad de la gracia previniente, que nos llama y siempre comienza en nosotros nuestro buen obrar».

Pero para convencer a nuestros adversarios acudiendo a la doctrina de la que el propio Sixto se retracta, deberíamos preguntar a los defensores de Molina si defienden la doctrina de Ambrosio y Sixto que aducen en su favor. Sin duda alguna, responderían que sí. Entonces habría que argumentar así: Ambrosio y Sixto, en la doctrina de la que el último se retracta, declaran abiertamente que Dios ha predestinado a algunos por medio del decreto inamovible y fijo de su providencia, como a la Santísima Virgen y a los apóstoles, a quienes confirió tanta gracia que, aun salvaguardada la libertad de su arbitrio, no pudieron evitar su salvación. Con estas palabras, declaran que en la predestinación de la Santísima Virgen y de los apóstoles la libertad de su arbitrio se compuso con el decreto absoluto e inamovible de Dios, por medio del cual predefinió su salvación. Por tanto, nuestros adversarios estarían obligados a admitir que la gracia y el auxilio de Dios de naturaleza eficaz para mover nuestro libre arbitrio, se componen con nuestra libertad. O, de otro modo, que no presenten a Sixto en favor de una doctrina de la que éste se retracta.

Hasta aquí hemos hablado de las alegaciones que nuestros adversarios presentan recurriendo a las obras de los santos.

Estas son las alegaciones que nuestros adversarios aducen en apoyo de su doctrina, tanto a partir de las obras de los santos antiguos, como de los doctores que interpretan las Sagradas Escrituras. Pero como estas alegaciones no les favorecen en absoluto, como ya hemos mostrado anteriormente, por ello se refugian en autores escolásticos, aduciendo también en beneficio de sus tesis muchas otras alegaciones que, sin embargo, en realidad no les son más favorables que las precedentes, como quedará patente con nuestras respuestas.

50. *Defensores de Molina.* También recurren a muchos autores escolásticos. Y para que los nuestros sean nuestros propios jueces, aducen cierto pasaje de Domingo de Soto, *De natura et gratia*, lib. 1, cap. 16.

A esto respondemos. Los defensores de Molina pretenden arrastrar a nuestros doctores y maestros, quiéranlo éstos o no, hacia su doctrina, aunque, no obstante, sean por completo ajenos a ella. Y, ciertamente, recurren al maestro Soto, a pesar de que éste condena clarísimamente la doctrina de Molina y los suyos y de que defiende la nuestra. Hemos leído con atención todo el capítulo que alegan y hemos hallado que nos favorecen las siguientes proposiciones. En efecto, al principio del capítulo, Soto enseña que la moción de Dios que mueve nuestra voluntad es eficaz y conduce hacia el efecto eficazmente, pero no destruye nuestra libertad, aunque Molina lo niegue. Y un poco después de la mitad del capítulo, escribe lo siguiente: «Sin duda, todos reconocen esto, a saber, Dios, al premovernos, es causa de nuestra conversión y de nuestra salvación»[85]. Sin embargo, Molina y sus defensores niegan que esto sea así, pues no quieren

(85) SOTO, Domingo de, O. P., *De natura et gratia*, lib. 1, cap. 16, Salmanticae 1577, pág. 54b.

admitir lo que todos reconocen, para ser así los únicos que defiendan la doctrina que enseñan.

Además, el maestro Soto enseña que puede suceder que, con igualdad de auxilios exteriores, uno se convierta y otro no; y esto, ciertamente, también lo admite Molina, igual que nosotros. Pues nuestro Señor Jesucristo enseña en el *Evangelio* de San Mateo 11, 21: «¡Ay de ti, Corazín! ¡Ay de ti, Betsaida! Porque si en Tiro y en Sidón...». Pero seguidamente añade el maestro Soto: «Si la cuestión se discute sobre los auxilios de segundo género, a saber, los auxilios interiores dirigidos a nuestra moción libre, para atraernos, premovernos, convertirnos y llevar a cabo actos similares... cuanto mayores son estos auxilios en alguien, tanto más y mejor se mueve». Sin embargo, Molina lo niega, como consta en sus proposiciones 1, 2 y 3, que ya hemos condenado.

Además, el maestro Soto enseña en el mismo capítulo que Dios mueve —no antes en el tiempo, sino antes por naturaleza— a nuestra voluntad antes de que ésta obre; pero Molina niega que esto sea así, ya que enseña que Dios influye en el efecto de la causa libre, pero no en la causa, pues, según Molina, no la mueve eficazmente.

También, al final del mismo capítulo, Soto se muestra de acuerdo con las palabras que San Agustín ofrece en *De dono perseverantiae*, lib. 2: «Vivimos rectamente, si atribuimos todo a Dios, y no parte a Él y parte a nosotros». Y, no obstante, Molina, en su *Concordia*, pág. 53, enseña que no hay que atribuir únicamente a la gracia que alguien se convierta, sino que en parte también hay que atribuir esta conversión al libre arbitrio que, gracias a su libertad, quiere hacer un buen uso del auxilio suficiente.

Además, esto debe tenerse muy en cuenta al leer el citado cap. 16 de Soto, puesto que, al comienzo de este capítulo, ofrece los argumentos de los herejes contra el libre arbitrio y entre ellos incluye el argumento con el que nuestros adversarios niegan la eficacia del auxilio divino, a saber, si cuando Dios nos mueve hacia el bien, está en nuestra potestad no movernos, incluso en sentido compuesto, entonces la moción de Dios no es eficaz, ni tampoco Dios es hasta tal punto omnipotente, contrariamente a lo dicho en las Sagradas Escrituras: *el Señor hizo todo cuanto quiso*. A este argumento responde Soto expresamente que la libertad de arbitrio se compone bien con la moción eficaz de Dios. Y en esta doctrina se perpetúa el maestro Soto, especialmente en sus comentarios a la *Epístola a los romanos* 8, donde declara que la moción eficaz de Dios premueve nuestra voluntad. Y lo mismo enseña en sus comentarios al cap. 9, donde impugna en muchas ocasiones la doctrina que defiende Molina, y ante todo hace ver que la predeterminación se produce antes de la previsión del buen uso del libre arbitrio.

Por tanto, como el maestro Soto defiende muchas proposiciones contrarias a las de Molina y sus defensores y no se muestra de acuerdo con ninguna de las que enseñan, salvo con aquella que afirma que nuestra voluntad es libre, proposición con la que también nosotros estamos de acuerdo, por ello, nuestros adversarios no debieran haber aducido a Soto en beneficio de su doctrina, pues nos ha sido demasiado fácil demostrar la falsedad de esta alegación.

51. *Defensores de Molina.* También alegan cierto pasaje de Juan Capreolo, *Defensiones theologiae Thomae Aquinatis seu quaestiones in quattuor libros sententiarum*, 1, d. 45, q. 2 *ad quintum*.

A esto respondemos. Sin duda, nuestros adversarios aducen falsamente en su favor los comentarios de Capreolo a Santo Tomás, ya que, antes bien, aquél se muestra favorable a nuestra doctrina; pues cuando comenta los siguientes pasajes de Santo Tomás, *Comment. in Sent.*, 1, d. 45, a. 2, y el discurso de la quinta conclusión —donde comenta también el *Contra gentes*, lib. 1, c. 86, y el *De veritate*, q. 23, a. 5—, 1, d. 47, q. 1, a. 1, y 2, d. 28, q. 1, a. 3, solución del duodécimo argumento, Capreolo sostiene expresamente la doctrina que nosotros defendemos contra Molina en todos sus puntos. Así, cuando comenta los *Comment. in Sent.*, 2, d. 28, q. 1, a. 3 *ad duodecimum*, Capreolo afirma que Dios premueve la voluntad y la predetermina hacia el bien. Efectivamente, cuando se refiere a los *Comment. in Sent.*, 1, d. 45, q. 2, en la solución de los argumentos contra la sexta conclusión, Capreolo admite que la causa segunda, ya sea natural, ya sea libre, no puede obrar salvo que Dios coactúe con ella, precediéndole en la acción, con lo cual impugna abiertamente a Molina. Y si, por casualidad, nuestros adversarios todavía pretextan que en los lugares citados Capreolo apoya su doctrina, porque frecuentemente enseña que Dios no fuerza la voluntad del hombre con su concurso, sino que la deja libre, sin embargo, con todo lo dicho, consta claramente con qué exiguo palio pretenden cubrirse, puesto que Capreolo tan sólo enseña que el hombre obra libremente, como también nosotros defendemos.

52. *Defensores de Molina.* También alegan algunos pasajes de San Buenaventura, *Comment. in Sent.*, 1, d. 40, a. 1, q. 1; d. 41, a. 1, q. 2; d. 46, q. 1, a. 1; d. 47, q. 1, a. 1.

A esto respondemos. San Buenaventura nos apoya claramente. Pues en sus comentarios a las *Sentencias*, 1, d. 47, q. 1, afirma que la voluntad absoluta de Dios carece de causa, porque todo su efecto depende de ella. Y en 1, d. 40, a. 1, en la segunda parte del artículo, dice que Dios ha predefinido los efectos de los predestinados; y un poco más adelante, afirma que junto con esta predeterminación divina coexiste la contingencia y la libertad del acto del libre arbitrio predefinido. Y en la solución del primer argumento dice que la presciencia de los futuros supone su predefinición en Dios. Y añade que cuando alguien, según la predefinición eterna, debe alcanzar un lugar, puede descarriarse y perder este lugar, y, empero, otro que no ha sido predestinado, puede alcanzarlo; sin embargo, de hecho esto nunca sucede. Tampoco enseña lo contrario en los pasajes que nuestros adversarios alegan. Por tanto, nuestros adversarios sostienen falsamente que de la doctrina de Buenaventura se colija que Dios no nos confiere un auxilio que predetermine nuestras voluntades en sus acciones, puesto que Buenaventura defiende claramente lo contrario.

53.—Defensores de Molina. También presentan algunos pasajes de Alejandro de Hales, *Summa theologica*, 1, a. 23, m. 3, a. 4, hacia el final; q. 26, m. 4, 6 y 7, a. 2; q. 28, m. 2, a. 2.

A esto respondemos. Nuestros adversarios alegan sin ningún fundamento estos pasajes de Alejandro de Hales, pues en los lugares citados éste no dice nada que les pueda favorecer, exceptuando cierto fragmento en el que se afirma que la presciencia que Dios tiene de los futuros contingentes no impone necesidad alguna a la voluntad del hombre, sino que, en relación a ésta, su efecto siempre permanece libre y contingente, aunque respecto a la causa superior, es decir, a Dios, posea una necesidad *secundum quid.* Y en la q. 26, m. 4, a. 3, Alejandro de Hales sólo pretende probar que Dios tiene providencia de los actos de la voluntad y que otorga al libre arbitrio la facultad de consentir o no consentir; y afirma que Dios ordena sus acciones sin forzarlo. Ciertamente, en este punto, Alejandro de Hales se muestra más a favor de nuestra doctrina que de la de Molina, pues éste niega que Dios posea providencia de los actos de la voluntad en singular. Además, en m. 6 y 7, Alejandro de Hales no dice nada que nuestros adversarios puedan alegar en favor de su causa. Por tanto, falsamente aducen este pasaje.

En la q. 28, m. 2, a. 2, no aparece una sola palabra que favorezca a Molina, a no ser, tal vez, aquello que Alejandro de Hales dice refiriéndose al último argumento, esto es, toda la causa de la salvación está en Dios, pues toda la causa efectiva está en Dios en modo supremo; pero toda la causa susceptiva no está en Dios, pues no nos obliga a salvarnos. Y esto es lo que dice en la d. 41, a saber, todo se debe a Dios y todo se debe a nosotros. Así habla Alejandro de Hales. Con estas palabras, se muestra favorable a nuestra doctrina y no a la de Molina, pues éste no atribuye todo a Dios, ni todo al libre arbitrio, sino parte a uno y parte a otro; pero nosotros atribuimos todo a Dios, como causa primera motora, y todo al libre arbitrio, como causa segunda libre que, movida por Dios, elige el acto propio.

54. *Defensores de Molina.* También aducen algunos pasajes de Juan Driedo, *De captivitate et redemptione generis humani*, lib. 1, hacia el final; *De praeparationibus ad gratiam*; *Concordia praedestinationis et liberi arbitrii*, fol. 29, p. 2.

A esto respondemos. Nuestros adversarios aducen temerariamente algunos pasajes en los que Juan Driedo expone su doctrina de manera argumentativa. Pues, cuando desarrolla su doctrina, nos apoya clarísimamente, como se verá al examinar estos pasajes. Así en *De captivitate et redemptione generis humani*, lib. 6, cap. 2, sobre todo en la segunda parte del mismo capítulo, fol. 151, y en los tres siguientes, Driedo enseña que Dios mueve y determina el libre arbitrio en sus acciones libres. Y añade la razón: «Pues en las Sagradas Escrituras se dice que Dios obra para que nosotros obremos, queramos y actuemos. Por lo cual, en *Isaías* 10, el Señor se comparó con el artífice, que obra por medio de instrumentos: *¿Acaso se jacta el hacha frente al que corta con ella...*». Y algo parecido, dice Driedo, sucede aquí, pues al igual que un instrumento no obra, salvo que el agente principal lo mueva, de la misma manera nuestra voluntad no produce ningún acto, si Dios no la mueve. Y en el fol. 152, dice así: «Pero hay que saber

que a veces Dios obra arrastrando y otras guiando. Pues una cosa es arrastrar y otra guiar. Quien es arrastrado, resulta fortalecido para querer lo que antes no quería; pero quien es guiado, ya quiere... El hombre es arrastrado, cuando se transforma su voluntad». Aquí Juan Driedo defiende claramente la eficacia del auxilio divino que predetermina la voluntad para que quiera obrar bien quien antes no quería. Y en el fol. 153, p. 2, dice: «Por esta razón, los Santos Padres refutaron a los pelagianos, según los cuales, la gracia de Dios no es guía, sino acompañante de la voluntad humana, siendo que, por el contrario, la voluntad humana siempre es pedisecua y esclava»[86].

También en *De concordia liberi arbitrii*, cap. 4, fol. 14, p. 2, Driedo enseña expresamente lo mismo —refutando de este modo los argumentos que objetan los adversarios de la gracia—, a saber, Dios mueve el libre arbitrio en la justificación del pecador y, en orden de naturaleza, la moción de Dios es anterior a la obediencia de nuestra voluntad; y dice que esta es la definición que dieron los Padres del concilio de Mila. Y, especialmente, en su respuesta a la tercera afirmación, en el mismo cap. 4, Driedo condena expresamente a Molina, pues dice así: «Dios no predestina a los elegidos, porque presepa que van a someterse y obedecer, sino que los predestina para que obedezcan y crean por su moción gratuita». Y en *De concordia liberi arbitrii et praedestinationis*, cap. 3, fol. 43, Driedo dice que de los argumentos de sus opositores no se sigue que Dios no dirija, ni determine con su predestinación a las voluntades de los hombres a obrar bien, puesto que, aunque se determinen libremente, sin embargo, es Dios quien hace que ellos mismos se determinen espontáneamente a vivir bien. Y en el fol. 47, p. 2, § *Respondeo*, y en el fol. 156, p. 2, Driedo sostiene lo mismo, esto es, la moción eficaz de Dios no suprime, sino que garantiza la voluntad del hombre. Y dondequiera que hable de esta materia, se perpetúa siempre en nuestra doctrina.

Pero nuestros adversarios, como ya hemos dicho anteriormente, aducen con dolo y maliciosamente el pasaje de su *De concordia praedestinationis et liberi arbitrii*, fol. 29, p. 2. Pues, desde el folio 29 hasta el 34, Driedo procede de manera argumentativa contra la concordia entre la predestinación y el libre arbitrio. Rogamos, pues, vean y juzguen los censores de la fe con qué intención alegan los defensores de Molina a Driedo en apoyo de su causa, siendo evidente que, en el lugar que nuestros adversarios aducen, Driedo no define su propia doctrina, sino que tan sólo argumenta contra la verdadera y legítima concordia del libre arbitrio.

Para que esto sea todavía más evidente, es necesario advertir que en el fol. 25, Driedo expone los fundamentos que muestran que la gracia de Dios y su voluntad inmutable y eficaz no destruyen el libre arbitrio; y hace uso de la distinción comúnmente aceptada por los teólogos, pero que Molina condena, entre necesidad de consecuente y necesidad de consecuencia. Y en la quinta conclusión, Driedo afirma que la predestinación y la reprobación divinas no dependen del libre arbitrio del hombre, aunque las buenas obras a las que alguien ha sido predestinado por Dios, tengan lugar libremente en virtud de la voluntad del hombre. Finalmente, en

(86) DRIEDO, Juan, *De captivitate et redemptione generis humani*, tract. 6, cap. 2, Lovanii 1548, f. 151-153.

su sexta conclusión, Driedo enseña que Dios no elige a los predestinados, porque presepa que van a creer, sino que los elige para hacer Él mismo que crean. Y, como demostración de esto, recurre a San Agustín y a este versículo profético: «Yo haré que obréis y que discurráis por la senda de mis preceptos». Y en el cap. 3 del mismo libro, respondiendo al argumento contra la concordia verdadera entre el libre arbitrio y la predestinación, dice así, fol. 42, p. 2: «Por tanto, la conclusión del argumento —a saber, la voluntad divina no determina las obras de nuestro libre arbitrio, sino que tan sólo permite que actuemos según las fuerzas del mismo— es falsa». Y un poco más adelante, Driedo afirma que no se sigue que Dios no dirija, ni determine con su predestinación, las voluntades de los hombres a obrar bien; y añade la razón de esto, a saber, porque Dios hace que los hombres se determinen ellos mismos a vivir bien.

Y también de este modo debemos responder a los pasajes que nuestros adversarios aducen del *De captivitate*, lib. 1, y del tratado *De praeparationibus ad gratiam*. En efecto, en estos lugares no dice nada que pueda favorecer a nuestros adversarios; pues tan sólo afirma que la voluntad es libre, porque libremente se determina hacia el bien o hacia el mal. Pero el propio Driedo dice que esto es compatible con el hecho de que la voluntad y la moción eficaz de Dios predeterminen la voluntad del hombre sin dañar su libertad, como resulta evidente por los pasajes que hemos alegado.

55. *Defensores de Molina.* También aducen algún pasaje de Antonio de Córdoba, *Quaestionarium theologicum*, lib. 1, q. 55, dud. 8 y 10, sol. 6.

A esto respondemos. Aunque Juan Duns Escoto mantenga en muchas otras materias una opinión contraria a Santo Tomás y a todos sus discípulos, sin embargo, en la materia sobre la que versa nuestra controversia —la eficacia del auxilio y de la predeterminación divina—, defiende expresamente la misma doctrina que nosotros, es decir, la doctrina antigua que también seguía Santo Tomás, e impugna en muchos lugares a Molina y a sus seguidores. Pues en sus *Comment. in Sent.*, 1, d. 39, segunda parte, § *Viso*, sobre la contingencia de las cosas, Duns Escoto enseña expresamente que Dios ha predefinido todo —incluyendo todas las acciones futuras, aunque sean libres y contingentes— y que en su predeterminación conoce estas acciones con certeza y de manera infalible. Y en la d. 46, q. única, enseña que la voluntad de Dios siempre se cumple; y explica la razón de esto por el poder de Dios para hacer aquello que haya decretado hacer.

De ahí que casi todos los discípulos de Duns Escoto lo sigan en esta cuestión; y así sostienen que los predestinados han recibido el auxilio eficaz, la preordenación divina y la predestinación inamovible de Dios y su providencia. Nicolás de Niise enseña esto en su *In quattuor sententiarum libros opus*, 1, p. 3, en sus disputas «Sobre la extensión de la voluntad divina», «Sobre el cumplimiento de la voluntad divina» y «Sobre la certeza de la ciencia divina».

Juan de Bassoles afirma lo mismo en sus *Comment. in Sent.*, 1, d. 47, q. única, y en las d. 38 y 39; Lichetto también piensa lo mismo que Escoto; y muchos otros

autores también sostienen lo mismo; entre ellos se encuentra el doctísimo Antonio de Córdoba, quien, en los pasajes que nuestros adversarios aducen en su favor, expresamente sostiene que Dios confiere su concurso y su auxilio eficaz para mover la voluntad del hombre en sus actos libres. Además enseña que la libertad de nuestra voluntad coexiste simultáneamente con la eficacia del auxilio divino, y refuta literalmente el principal argumento que lleva a nuestros adversarios a defender lo contrario. Así, en su *Quaestionarium theologicum*, lib. 1, q. 55, dud. 10, Antonio de Córdoba se pregunta si la libertad de nuestro arbitrio y la contingencia de nuestros actos coexisten simultáneamente con la voluntad y el concurso eficaz de Dios. Y responde a esta cuestión con una conclusión afirmativa, que expone respondiendo al argumento contrario, que es el siguiente: Agente libre es aquel que, puestos todos los requisitos para obrar, puede obrar y no obrar; pero si Dios confiere al hombre un auxilio eficaz y su concurso previo, por ejemplo, para el acto de contrición, nuestra voluntad no puede no obrar este acto; por tanto, no obra libremente, sino por necesidad; por tanto, Dios no puede conferir un auxilio tan eficaz que predetermine nuestra voluntad, pues si lo confiriese, nuestra voluntad no permanecería libre. Este argumento convence a Molina y a los suyos. Sin embargo, el maestro Antonio de Córdoba presenta varias soluciones en el lugar citado. Y cuando comenta la solución de quienes afirman que Dios no concurre con nuestra operación por medio de su querer eficaz, sino por medio de su virtud, que sería determinada por nuestra voluntad, la reprueba de inmediato y afirma que Dios concurre con nuestras acciones por medio de su querer eficaz, como demuestra en el lugar citado, pág. 468, acudiendo al libro de los *Proverbios* 21, 1: «El corazón del rey está en la mano del Señor...»; y a San Mateo 10: «Ni siquiera un gorrión muere sin la voluntad de vuestro Padre». Y dice que aunque Dios concurra a través de su auxilio eficaz, nuestra voluntad no obra menos libremente, si bien, por necesidad de consecuencia, obra necesariamente cuando quiere. La razón de esto se debe a que Dios ajusta su concurso a las causas segundas. Y en su cuarta respuesta a cierto argumento, Antonio de Córdoba sostiene expresamente que no sólo la voluntad divina es previa, sino también su concurso, pues la causa primera no sólo es anterior a la segunda en existencia, sino también en el acto de causar y en el acto de mover. Y lo confirma citando cierto versículo de *Hechos de los apóstoles* 17, 28: «En Él vivimos, nos movemos y existimos». Y dice que esta es la doctrina que Santo Tomás defiende en la *Suma teológica*, 1, q. 8, a. 2 y 3, y también Cayetano, y que es común entre teólogos. Y en la citada pág. 468, columna 2, § *Sed certe*, Antonio de Córdoba sigue demostrando que el concurso de Dios es previo[87]. Y aunque Antonio de Córdoba diga muchas otras cosas en los lugares citados que aquí debemos omitir para no extendernos, sin embargo, en muchos condena a Molina y a sus seguidores, como es evidente por la lectura de estos pasajes. De ahí que nuestros adversarios recurran falsamente a Antonio de Córdoba.

56. *Defensores de Molina.* También alegan algunos pasajes de Andrés de Vega, *Tridentini decreti de justificatione expositio et defensio*, lib. 6, caps. 8 y 9.

(87) CÓRDOBA, Antonio de, *Opera quinque libris digesta*, Venetiis 1569, p. 468.

A esto respondemos. Rogamos a quienes vayan a examinar nuestra censura, lean con atención el citado lib. 6 de Andrés de Vega, caps. 5 y 6; pues en él defiende claramente nuestra doctrina, porque enseña que Dios dirige y modifica nuestra voluntad para obrar. Y, sobre todo, en el cap. 6 —cuando explica estas palabras del concilio de Trento, ses. 6, cap. 5: *por medio de la gracia excitante y adyuvante*—, Vega advierte que los Padres del concilio tridentino afirman en este capítulo quinto que la gracia por medio de la cual nos disponemos para alcanzar la justificación es doble, a saber, excitante y adyuvante. Y un poco más adelante, el maestro Vega habla de la gracia adyuvante, y dice así: «No contento con excitarnos por medio de cierta aplicación desconocida de su virtud, también, gracias a la mirífica inclinación e inflexión de nuestra voluntad, nos ayuda bondadosamente a que consintamos y obedezcamos a su llamada; y el concurso de Dios o el propio acto por el que somos llamados y excitados para que despertemos del sueño del pecado, se llama *gracia excitante*. Pero el concurso divino que nos ayuda a llevar a cabo los actos con los que asentimos a la llamada divina... se llama *gracia adyuvante*»[88]. Con estas palabras, el maestro Vega condena abiertamente a Molina y a los suyos, quienes admiten que en la conversión del pecador es necesaria la gracia adyuvante para el acto de contrición, pero no una gracia excitante que mueva al libre arbitrio hacia este acto; y esto parece contradecir a los Padres del concilio tridentino, como dice Vega.

Y en los caps. 8 y 9 que alegan nuestros adversarios, Vega declara también que el auxilio eficaz de Dios mueve la voluntad del hombre en sus actos libres, conservando su libertad. Pero no dice nada, ni en uno, ni en otro capítulo, que pueda servir de ayuda a nuestros adversarios. De ahí que los aduzcan falsamente en apoyo de su doctrina.

57. *Defensores de Molina.* También alegan algunos pasajes de Gabriel Biel, *Commentaria in Sent.*, 1, d. 38, q. única, a. 2, concl. 2; d. 41, q. única, concl. 2 y 3; 2, d. 37, q. única, a. 1, letra f. Y también de Jacobo Almain, *Moralia*, lib. 1, caps. 1 y 2.

A esto respondemos. Nuestros adversarios recurren sin ningún fundamento a estos dos doctores. Ciertamente, Gabriel Biel, en sus comentarios a las *Sentencias*, 1, d. 38, q. única, a. 2, concl. 2, no enseña nada sobre la predeterminación física, sino que tan sólo dice, refiriéndose al conocimiento de los futuros contingentes, que la presciencia de Dios no impone ninguna necesidad a los actos de la voluntad. Por el contrario, se muestra favorable a nuestra doctrina, pues cuando presenta la opinión de Duns Escoto, dice que, según él, la voluntad divina, como es la primera regla de los futuros contingentes, los determina por naturaleza antes de que el intelecto divino conozca que van a acontecer. En la d. 41, q. única, concl. 2 y 3, Gabriel Biel no dice nada que favorezca a Molina, sino que únicamente se pregunta si la causa de la predestinación está en nosotros. Respecto a esta materia ya

(88) VEGA, Andrés de, *Tridentini decreti de justificatione expositio et defensio*, lib. 6, cap. 6, Compluti 1564, p. 72.

hemos explicado con anterioridad qué hayan pensado los Santos Padres y cómo haya que entender sus sentencias. Y en 2, d. 37, q. única, a. 1, letra f, que trata del acto del pecado, Gabriel Biel dice que ambas voluntades, a saber, divina y humana, se determinan, aunque ninguna de las dos por necesidad. Pero, no obstante, como ya hemos mostrado anteriormente, la contribución de Dios a los actos buenos, sobre todo si son sobrenaturales, es mayor que al acto del pecado. De ahí que este pasaje no sea relevante para nuestra controversia.

Además, Jacobo Almain tampoco dice nada especial que favorezca a los defensores de Molina.

58. *Defensores de Molina.* También alegan algunos pasajes de Gregorio de Rímini, *Commentaria in Sent.*, 2, d. 34, a. 3 *ad octavum*; 1, d. 38, q. 2, a. 2, arg. 4 contra Escoto, y q. 1, a. 3.

A esto respondemos. Sobre la doctrina de Gregorio de Rímini, él mismo enseña expresamente en 2, d. 26, 27, 28, q. 1, a. 3, sobre todo en su respuesta al duodécimo argumento, que Dios no sólo ayuda al hombre, por ejemplo, causando inmediatamente su buena acción, sino también moviendo su potencia. Y un poco más adelante dice que la voluntad del hombre causa, tras ser dirigida y movida por Dios para causar; y esta moción, dice Gregorio, no hace que la voluntad del hombre obre por necesidad. En este punto, en efecto, condena a Molina y nos favorece a nosotros; pues Molina enseña que Dios influye en el efecto, pero no en la causa, y, sin embargo, Gregorio de Rímini enseña lo contrario. Seguidamente, Gregorio establece la diferencia entre el acto bueno y el malo: «Pues Dios tan sólo concurre al acto malo con su concurso adyuvante, puesto que no hace que la voluntad obre el acto malo como hace que obre el acto bueno». Y aduce, como confirmación de este punto, el libro *De gratia et libero arbitrio*, de San Agustín, quien dice: «Es cierto que nosotros queremos cuando queremos, pero Él hace que queramos el bien. Es cierto que nosotros obramos cuando obramos, pero Él hace que obremos proporcionando fuerzas eficacísimas a nuestra voluntad...». Y Gregorio de Rímini dice: «Con estas palabras, es evidente que San Agustín distingue en Dios un doble modo de hacer que nosotros queramos el bien. Uno es exclusivo de Él, y en él nuestra voluntad no coopera, pues es Él quien hace que queramos. Por ello dice que, por tanto, obra sin nosotros —esto es, sin que nosotros obremos— para que queramos, porque, aunque la voluntad del hombre quiera y cause la volición, sin embargo, esta voluntad no hace que ella misma quiera o cause la volición. Sin embargo, no porque Dios obre, por ello la voluntad no causa, sino que por ello causa»[89]. El otro modo es común a Él y a la voluntad del hombre, a saber, causar la volición... Gregorio dice en el mismo lugar otras cosas que apoyan sobremanera nuestra doctrina.

Gregorio de Rímini tampoco enseña lo contrario en los pasajes que aducen nuestros adversarios, pues en 2, d. 34, q. única, a. 3 *ad octavum*, habla expresamente del acto del pecado y afirma que Dios no predetermina la voluntad del hombre

(89) GREGORIO DE RÍMINI, *In secundum lib. Sententiarum*, d. 26, 27, 28, q. 1, a. 3, ed. parisiense preparada por el hermano Pedro Garamanta, s. a., fol. 102 vs.

hacia aquél —tampoco en cuanto a la substancia del acto—, sino que tan sólo concurre con un auxilio simultáneo. Pero nuestra controversia versa sobre los actos buenos y, especialmente, sobre aquellos que exceden nuestra facultad natural, que, como ya hemos mostrado anteriormente, requieren el auxilio eficaz de Dios que premueve nuestra voluntad. Sobre esta cuestión, léase a Santo Tomás, *Suma teológica*, 1. 2, q. 68, a. 2. Y, ciertamente, quienes afirman que la causa de los actos buenos y de los actos malos, respecto a su predeterminación divina, es la misma, parecen contradecir la definición del concilio arausicano segundo, canon 25, a saber: «Pero no sólo no creemos que algunos hayan sido predestinados al mal por la potestad divina, sino que, además, si hay quienes solamente quieren creer en el mal, decimos que, con toda execración, nuestro anatema se dirige a ellos»[90].

En otro pasaje que citan nuestros adversarios, 1, d. 38, q. 2, a. 2, arg. 4 contra Escoto, Gregorio de Rímini no dice nada que les favorezca, sino que tan sólo enseña que la voluntad divina no impone necesidad alguna al hecho contingente o a la acción voluntaria. Además en la q. 1, a. 3, tampoco favorece en nada a nuestros adversarios; pues aquí sólo reflexiona sobre los hechos contingentes, preguntándose si un hecho contingente es hecho contingente cuando sucede o cuando no sucede, y nada dice de la predeterminación física. Por tanto, nuestros adversarios alegan en su favor a Gregorio de Rímini con poco fundamento.

59. *Defensores de Molina.* También alegan algunos pasajes de Tomás Stapleton, *Universa justificationis doctrina*, lib. 4, cap. 8. De Ricardo Fith-Ralph, obispo de Armagh, *Summa de quaestionibus Armeniorum*, lib. 16. Y de Dionisio Cisterciense, *Comment. in Sent.*, 2, d. 25, q. 3, a. 2 y 3.

A esto respondemos. ¿Con qué cara pueden alegar nuestros adversarios en apoyo de su doctrina a Tomás Stapleton, si en casi todos los pasajes aducidos éste condena las proposiciones de Molina, pues piensa lo mismo que nosotros? En efecto, en *Universa justificationis doctrina*, lib. 4, cap. 3, Stapleton enseña expresamente que es pelagiana la doctrina según la cual, tras haber sido prevenidos dos hombres con iguales auxilios de la gracia previniente, sin un nuevo auxilio de Dios, tan sólo uno de ellos se convierte; por su parte, Molina afirma que puede suceder que, habiendo recibido dos hombres auxilios de Dios completamente iguales, en virtud de su libertad, tan sólo uno de ellos se convierta, como sostiene Molina en las dos primeras proposiciones que ya hemos condenado. También en el lib. 4 —que versa sobre la gracia y el libre arbitrio—, en el cap. 8 y en los tres siguientes, Stapleton enseña que el auxilio de Dios es eficaz de por sí, tal como viene de Él; y esto lo demuestra presentando numerosos testimonios de las Sagradas Escrituras, de San Agustín y de Santo Tomás. Y añade que la eficacia de este auxilio divino depende, en primer lugar y sobremanera, del propio Dios, aunque lo reciba el libre arbitrio. Molina, sin embargo, lo niega, como consta en su tercera afirmación, que ya hemos condenado anteriormente. Y en el cap. 11, Stapleton refuta los argumentos de nuestros adversarios.

---

(90) MANSI 8, 718.

Tampoco enseña lo contrario en los pasajes que alegan nuestros adversarios. En efecto, en el lib. 4, cap. 8, Stapleton se muestra clarísimamente favorable a nuestra doctrina. Pues, al impugnar la herejía de Pelagio, dice así: «Católicamente nosotros colocamos primero la gracia precedente y previniente y después la voluntad, que se somete a la anterior»[91]. Y un poco más adelante —cuando explica y defiende esta proposición: La voluntad humana puede resistirse libremente a la gracia excitante y adyuvante— dice que varios pasajes de San Agustín que parecen mostrar alguna dificultad respecto a esta cuestión, no muestran otra cosa que la operación infalible de la gracia eficacísima, aunque no necesaria, a no ser de suposición. Sin duda, aquí defiende abiertamente nuestra doctrina e impugna la nueva concordia de nuestros adversarios. Y Stapleton no dice nada más en el lugar citado que pueda ayudar a los defensores de Molina. Por tanto, alegan este pasaje dolosamente.

¿Y por qué citan en apoyo de su doctrina a Ricardo Fitz-Ralph, obispo de Armagh, un hombre que, contra la doctrina común de los teólogos, enseñó que la voluntad y la presciencia de Dios no se ocupan de los futuros contingentes? Y de múltiples maneras lo intenta probar en el citado libro 16, entre las cuales está la siguiente: Pues de otro modo se seguiría que la voluntad de Dios sería ineficaz, falible e imperfecta, puesto que los futuros contingentes son falibles[92]. Pero Ricardo de Mediavilla responde al obispo armacano, rechazando su opinión como improbable, e infiere que de ella se seguiría que Dios no sería omnipotente[93]. Nuestros adversarios no han debido alegar en su favor la doctrina del obispo armacano, que ha sido condenada por muchos varones doctos, pues de este modo parecen obrar como Vicente de Lerins describe, cuando, en defensa de la antigüedad y de la verdad de la fe católica, escribe contra las novedades profanas de todas las herejías: «Casi siempre toman los escritos más oscuros de algún viejo varón, para que, por su oscuridad misma, armonicen con su propio dogma y de este modo no parezcan ser los primeros ni los únicos que así piensan. Por tanto, juzgo su maldad merecedora de doble execración: por una parte, porque no temen ofrecer a otros el veneno de la herejía; por otra parte, porque con mano profana atizan, como cenizas adormecidas, la memoria de algún santo varón y divulgan con opinión rediviva aquello que mejor yacería sepultado por el silencio, siguiendo completamente los pasos de su predecesor, Cam, quien no sólo no quiso cubrir la desnudez del venerable Noé, sino que se la hizo pública a sus hermanos como cosa digna de mofa»[94].

Además, nuestros adversarios alegan en su favor sin ningún fundamento a Dionisio Cisterciense; pues éste sólo enseña en el lugar citado que los actos meritorios y los demeritorios son libres y que la voluntad no es forzada en sus actos. Y no dice nada más que pueda favorecer a nuestros adversarios. Así pues, juzguen ellos mismos cuán poco les favorecen estas palabras.

---

(91) STAPLETON, Tomás, *Universa justificationis doctrina hodie controversa libris duodecim.* Operum tomus II, Lutetiae Parisiorum 1620, p. 109.

(92) FITZ-RALPH, Ricardo, obispo de Armagh, *Summa de quaestionibus Armeniorum*, lib. 16, cap. 17, ed. parisiense corregida por J. Sudore, fol. 135ª.

(93) MEDIAVILLA, Ricardo de, *Comment. in Sent.*, 1, d. 38, q. 6, Venetiis 1509, f. 120vc.

(94) LIRINENSE, Vicente, *Commonitorium primum*, cap. 7. MIGNE, *P. L.*, 50, 647.

60. *Defensores de Molina.* También aducen algún pasaje de Álvaro Pelayo, *De statu et planctu Ecclesiae*, lib. 2, cap. 8. Y de Guillermo de Rubio, *Comment. in Sent.*, 1, d. 47, q. 1.

A esto respondemos. Nuestros adversarios alegan con dolo el pasaje de Álvaro Pelayo, pues en el cap. 8 se muestra favorable a nuestra doctrina. En efecto, en el cap. 8 —que comienza: *Recordad esta oración, que es la lamentación de Jeremías... § Por lo que hay que señalar*, letra f—, hablando de la gracia premovente, sigue la doctrina de algunos Padres, que también nosotros defendemos, y muestra que la gracia no elimina la libertad de arbitrio; ciertamente, en este punto no favorece a Molina, pero sí a nosotros. De ahí que nuestros adversarios aleguen falsamente el testimonio de Álvaro Pelayo.

También citan falsamente a Guillermo de Rubio. Pues éste se muestra más partidario de nuestra doctrina que de la de nuestros adversarios. Además, condena muchas proposiciones de Molina. En efecto, en sus comentarios a las *Sentencias*, 1, d. 38, q. 1, enseña que Dios ha determinado y definido todo desde la eternidad. Además, hace ver que Dios, como causa primera, determina a la causa segunda, no sólo a la natural, sino también a la libre, a producir su acto particular. Finalmente, enseña que con esta determinación se salva de manera excelente la contingencia de los actos de la voluntad. Pero las proposiciones de Molina son contrarias a lo defendido por Guillermo de Rubio. Además, en 1, d. 47, q. 1, Guillermo no apoya a Molina en absoluto, sino que más bien se inclina hacia nuestra doctrina, cuando declara que el auxilio de Dios es eficaz. Pues dice que Dios quiere eficazmente algunas cosas y otras laxamente. Y quizás entiende por voluntad laxa la voluntad antecedente, por la que Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad. Y no dice nada más que pueda favorecer a Molina, excepto cuando dice que el hombre peca libremente y que realiza libremente el acto meritorio. Pero de aquí no vemos qué se pueda inferir contra nuestra doctrina.

61. *Defensores de Molina.* También alegan algunos pasajes de San Alberto Magno, *Comment. in Sent.*, 1, d. 46, a. 1; d. 39, a. 4; d. 40, a. 17; d. 41, a. 3. Y de Juan Crisóstomo Javelli, *De praedestinatione*.

A esto respondemos. Los defensores de Molina aducen en su favor con poco fundamento los pasajes de San Alberto Magno. Pues en 1, d. 46, a. 1, no dice nada que les favorezca; tan sólo afirma —explicando las palabras de San Pablo, *quiere que todos los hombres se salven*— lo siguiente, a saber, la voluntad consecuente de Dios depende de nosotros. Con estas palabras, solamente quiere hacer ver que, con su voluntad consecuente, Dios produce en nosotros los actos libres por medio de nuestro libre arbitrio, que elige tales actos, y no de otra manera. Y respondiendo a la postura contraria, dice San Alberto: «La voluntad de Dios no posee necesidad de coacción, sino de inmovilidad, a partir del orden de la causa hacia lo causado; y esto no suprime la libertad, sino que, antes bien, la asegura». Así habla San Alberto, cuyas palabras nos

favorecen claramente[95]. Así pues, en contra de lo defendido por Molina, afirmamos que la inmovilidad de la voluntad divina, de la providencia divina y de la moción eficaz divina no destruye la libertad, sino que, antes bien, la perfecciona y la asegura.

En la d. 39, a. 4, no hallamos una sola palabra que pueda aducirse en favor de Molina, puesto que en este artículo San Alberto sólo habla del conocimiento divino, preguntándose si Dios conoce lo indeterminado. De ahí que nuestros adversarios aleguen sin ningún fundamento este pasaje.

Tampoco alegan con mayor fundamento la d. 40, a. 17, de San Alberto, pues aquí sólo enseña que en Dios está la elección del bien; y no dice nada que favorezca a nuestros adversarios. Pero en la d. 41, a. 3, no dice una sola palabra sobre la predeterminación, sino que únicamente intenta demostrar que no hay una causa de la predestinación ni de la reprobación. De ahí que nuestros adversarios aleguen falsamente este pasaje.

Nuestros adversarios tampoco deberían haber alegado en su favor el opúsculo de Juan Crisóstomo Javelli, *De praedestinatione*, pues consta que los inquisidores han prohibido tal opúsculo. Ciertamente, no es apropiado que varones teólogos y maestros de la verdad se acojan al patrocinio de libros condenados por el rectísimo oficio de la Inquisición, pues recurriendo a tales patronos, se hacen merecedores de una censura similar condenatoria.

62. *Defensores de Molina.* También alegan algunos pasajes de Francisco de Cartagena, *De praedestinatione et reprobatione angelorum et hominum*, disc. 4, pág. 67, props. 1 y 2; y disc. 10, dud. 2, pág. 337. Y de Jerónimo Osorio, *De justitia coeli*, lib. 9.

A esto respondemos. Ya que Francisco de Cartagena se muestra de acuerdo con nosotros en casi todo e impugna muchas proposiciones de nuestros adversarios y tan sólo parece inclinarse hacia la doctrina de Molina en uno o dos puntos, nos resulta asombroso que nuestros adversarios recurran a él de manera absoluta y sin hacer distinciones. Pues en *De praedestinatione et reprobatione hominum et angelorum*, enseña abiertamente que no hay ningún auxilio de la gracia divina que no sea siempre previo; e igualmente afirma que este auxilio no sólo influye en el efecto, sino también en el libre arbitrio; sin embargo, nuestros adversarios lo niegan constantemente. Y en su discurso 8, págs. 207 y siguientes, Francisco de Cartagena enseña que es propio de la naturaleza del auxilio divino ser previo y siempre previniente, aunque en muchos actos acompañe al mismo tiempo a la conversión del pecador. De lo cual infiere que todo auxilio concomitante es también previniente según otra razón formal. Del mismo modo, en el discurso 9, Francisco de Cartagena también enseña claramente que todos los que se han salvado de hecho, fueron predestinados por Dios desde la eternidad en virtud de su voluntad absoluta e inmóvil, sin ninguna previsión del buen uso de su libre

(95) SAN ALBERTO MAGNO, *Comment. in Sent*, 1, d. 46, a. 1, ed. Vivès, Parisiis 1893, vol. 26, pág. 426b.

arbitrio. Además enseña que esta doctrina es común a todos los Santos Padres y conforme a las Sagradas Escrituras, y que hay que rechazar la contraria como falsa. Y, no obstante, nuestros adversarios defienden desvergonzadamente la doctrina que Francisco de Cartagena dice que hay que rechazar. También enseña lo mismo en su discurso 10, en el que añade que los predestinados han sido predefinidos por Dios en particular y que han sido ordenados a grados predeterminados de gloria. Y en el disc. 4, fol. 59, hace ver que la predestinación produce infaliblemente su efecto; y ofrece la siguiente razón, a saber, porque la predestinación depende de la voluntad absoluta de Dios, que siempre se cumple, como ya decía el versículo: *Todo lo que quiso...* Y también responde expresamente al argumento de nuestros adversarios con el que éstos niegan la eficacia del auxilio divino que, tal como viene de Dios, predetermina a nuestra voluntad a realizar sus actos. Por este argumento se ha levantado una tempestad y una gran disensión entre nosotros y ellos. El argumento de nuestros adversarios es el siguiente: Dios ha predeterminado a nuestra voluntad a realizar sus actos; por tanto, nuestra voluntad no permanece libre. Sin embargo, el propio Francisco de Cartagena refuta tal argumento, basándose en la antigua doctrina y en la de Santo Tomás —que ya hemos explicado anteriormente, al impugnar el mismo argumento—, cuando dice que al igual que la voluntad se determina libremente de manera eficiente, del mismo modo Dios la determina de manera eficiente a través de la misma acción de la voluntad del propio arbitrio, de tal manera que el hecho de que la voluntad se mueva a sí misma, no excluye que Dios, como causa primera eficiente, la mueva. Y Francisco de Cartagena presenta la misma explicación que Santo Tomás y Cayetano: Como Dios ajusta su concurso a las causas segundas y como es agente perfectísimo, influye de manera eficaz sobre todo acto de la voluntad, no solamente en cuanto a la substancia del acto, sino también en cuanto al modo de libertad y de contingencia que posea. Y no se puede hablar con mayor claridad contra Molina y sus fautores. Pero para que nuestros adversarios no pretexten que la doctrina que defienden sobre la concordia entre la libertad y el auxilio divino es la misma que la de Santo Tomás, la de San Agustín y otros que presentan en su favor, rogamos adviertan los censores de la fe cómo Francisco de Cartagena, a quien alegan en su favor, en su citado discurso 4, declara sinceramente que la doctrina que ofrece al refutar el argumento propuesto es doctrina manifiesta de Santo Tomás, de Cayetano, de Silvestre de Ferrara, de Enrique de Gante, de Ricardo de Mediavilla y común a la mayoría de doctores.

Lo cierto es que, junto con el argumento propuesto, el propio Francisco de Cartagena presenta otra solución, semejante a la solución y a la doctrina de Molina, a saber, la determinación de Dios respecto a los actos de la voluntad del hombre no es absoluta, sino casi condicionada y dependiente de la previsión del uso de la voluntad del hombre. Sin embargo, añade que esta solución implica numerosas dificultades. Y, no obstante, en el mismo discurso 4, págs. 71 y 72, proposiciones 3 y 4, concluye que, aunque Dios no haya predefinido todos los actos libres desde la eternidad, sin embargo, ha predefinido favorablemente algunos actos antes de la previsión del buen uso de nuestra voluntad, a saber, los actos de los predestinados por medio de los cuales establece que alcancen la vida eterna; no obstante, a pesar de esta predeterminación, según él, se mantiene la libertad de

nuestro libre arbitrio. Tan sólo en este punto Francisco de Cartagena se muestra de acuerdo con Molina: Dios no predetermina tales actos hasta el punto de determinar en particular todas las circunstancias de los medios. Y en los lugares citados anteriormente, no dice nada más sobre la predeterminación de los actos sobrenaturales —sobre los que versa la principal controversia que mantenemos con nuestros adversarios— que pueda alegarse en favor de Molina. Por tanto, como Francisco de Cartagena se muestra de acuerdo con nosotros en los puntos principales de nuestra controversia y tan sólo apoya a Molina en algún aspecto secundario que no atañe al asunto que dirimimos, así pues, nuestros adversarios dolosamente aducen en su favor a Francisco de Cartagena.

63. Nuestros adversarios tampoco deberían aducir en su favor a Jerónimo Osorio, pues su autoridad es mínima o inexistente, ya que éste rechaza y condena la doctrina que santos y escolásticos mantienen en común; y así, consta que yerra en numerosos lugares, sobre todo en *De justitia coeli*, lib. 7, donde afirma que los niños no nacen en pecado original y, burlándose, dice que habría que amonestar a los católicos escolásticos que dicen que los niños nacen en pecado, para que no lo leyesen, ni lo defendiesen en las escuelas. Y como confirmación de este error recurre a muchos aliados de Lutero. Por ello, resulta indignante que lo citen doctores católicos. Y tampoco nos sorprende que Osorio se burle del auxilio eficaz y no admita la distinción entre auxilio suficiente y auxilio eficaz, al igual que tampoco la admite Molina. Pues éste siempre persevera en el principio erróneo según el cual ninguno de los predestinados ha sido predefinido, ni Dios ha decretado nada desde la eternidad que afecte a los actos humanos, a no ser tras la previsión del uso del libre arbitrio. También advertimos que el propio Osorio, en *De justitia coeli*, lib. 9, dice que San Agustín y otros santos antiguos habrían sospechado que la doctrina que defiende es pelagiana; y esto es lo que Molina y sus seguidores hubiesen debido sospechar, puesto que su doctrina es la misma que la de Osorio y, consecuentemente, debieran haberla abandonado, para acogerse a la antigua doctrina de los Santos Padres que nosotros defendemos.

64. *Defensores de Molina.* También aducen algunos pasajes de Ruardo Tapper, decano lovaniense, *Explicatio articulorum facultatis theologiae studii Lovaniensis*, a. 7, págs. 281 y 302, concl. 7; pág. 304, concl. 10. Y también de Juan Baconthorp, *Comment. in Sent.*, 1, d. 40, q. única, hacia el final; 4, d. 1, q. 4.

A esto respondemos. Nuestros adversarios pretenden arrastrar hacia su causa al decano lovaniense, Ruardo Tapper, pero sin ninguna razón, pues éste defiende expresamente nuestra doctrina en muchos lugares, sobre todo en el art. 7 sobre el libre arbitrio, pág. 305, línea 24, donde enseña que nuestra voluntad se determina a sí misma, empero, bajo determinación de Dios, puesto que así, dice el decano lovaniense, se salva la libertad de nuestra voluntad. Y como confirmación de esto aduce el pasaje de *Sabiduría* 8: «Se despliega de un confín a otro...». Y en la pág. 308, hacia el final, dice que, respecto a los actos de piedad, la determinación de la voluntad hacia estas obras no se produce sin una disposición particular por parte

del designio de Dios. Y en la pág. 281 el decano afirma: «A la providencia de Dios... corresponde mover todo según su naturaleza: a las causas naturales, para que alcancen por necesidad sus efectos a través de la moción divina; y a las causas libres —que son contingentes para hacer una u otra cosa—, para que obren sus efectos de manera contingente. Por esta razón, Dios mueve el libre arbitrio de tal manera que éste no se mueve por necesidad; y tampoco lo determina por completo, a saber, con una determinación necesaria opuesta a la determinación libre. No obstante, si Dios mueve la voluntad hacia algo, es imposible que no se mueva hacia ello. Sin embargo, no es imposible en términos absolutos, pues en el momento en que se mueve hacia algo, puede querer lo contrario. Pero una vez aplicados la moción y el concurso de Dios, por medio de los cuales quiere que queramos y obremos, queremos y obramos». Así habla el decano de Lovaina[96]. No se puede hablar con mayor claridad contra nuestros adversarios y en nuestro favor. Tampoco enseña lo contrario en los lugares citados. De ahí que nuestros adversarios recurran falsamente a la obra del decano lovaniense.

Nuestros adversarios tampoco han debido recurrir a Juan Baconthorp —a quien los teólogos consideran hombre indigno y de nula autoridad— por el hecho de que infiera, a partir de un principio erróneo, una de las proposiciones de Molina. Pues Juan Baconthorp considera que de la misma manera que Dios no desea malas obras, ni pecados, sino que únicamente desea permitirlos, así tampoco desea de por sí buenas obras, sino que únicamente desea permitirlas, aun cuando estas obras sean sobrenaturales. Y a partir de este principio erróneo infiere la siguiente sentencia de Molina, a saber, Dios no predetermina a nuestra voluntad a realizar actos buenos, ni tampoco sobrenaturales. Por tanto, ¿qué se puede esperar de un teólogo que yerra en sus principios? ¿Qué crédito se le puede otorgar? De ahí que no sea necesario refutar el pasaje que aducen; y ya es doloroso que Molina y los suyos se procuren semejantes patronos.

65. *Defensores de Molina.* También alegan algún pasaje de Marsilio de Inghen, *Comment. in Sent.*, 1, d. 45, a. 2. De John Fisher, obispo de Rochester, *Assertionis lutheranae confutatio*, a. 36. De Juan Luis Vives, comentarios al *De civitate Dei*, lib. 5, cap. 9. Y de Ambrosio Catarino, *De praescientia*, 1, cap. 2; *De praedestinatione sanctorum*.

A esto respondemos. Nuestros adversarios aducen sin ningún fundamento el pasaje de Marsilio de Inghen, pues éste no dice nada sobre la predeterminación física, ni nada que puedan alegar en su favor.

También aducen sin fundamento alguno a John Fisher, obispo de Rochester, pues éste únicamente pretende probar, contra Lutero, que el libre arbitrio no es meramente un nombre y que el hombre no peca por necesidad. Y si se examina correctamente, es evidente que en todo el artículo se muestra favorable a nuestra doctrina, pues compone la providencia y la predefinición de Dios con la libertad de

(96) TAPPER, Ruardo, *Explicatio articulorum facultatis theologiae studii Lovaniensis*, a. 7, Lovanii 1555, p. 285.

arbitrio. Además, en el mismo artículo 36, el obispo rofense declara, igual que San Agustín, que Dios mueve la voluntad del hombre, la inclina y la dirige hacia donde quiere, pero sin perjuicio de la propia libertad; sin embargo, Molina no quiere entender esto. También declara que la contingencia de los actos singulares del hombre se compone de manera excelente con la predestinación divina e inmutable de estos actos; sin embargo, Molina es incapaz de entender esto. De ahí que nuestros adversarios aleguen falsamente en su favor a John Fisher, obispo rofense.

Tampoco Juan Luis Vives favorece a nuestros adversarios en sus comentarios al mencionado cap. 9, de la misma manera que tampoco les favorece San Agustín, a quien Vives sigue e interpreta, pues éste sólo pretende hacer ver que el hombre obra según su libre arbitrio. Y resulta sorprendente que nuestros adversarios se acojan al patrocinio de un gramático ignaro en cuestiones teológicas.

Al pasaje que aducen de Ambrosio Catarino ya respondimos anteriormente, en las respuestas que dimos a los fragmentos de Sixto de Siena. Además, debemos añadir que Ambrosio Catarino afirma que Dios predestinó a algunos, como la Santísima Virgen y los apóstoles, a través de su voluntad absoluta e inmóvil sin previsión del buen uso de su libre arbitrio, para que fuesen transportados de manera eficaz hacia la vida eterna; y dice que, a pesar de esta predefinición, permaneció en ellos la libertad de su arbitrio. Ciertamente, en este punto condena a nuestros adversarios, porque en ningún caso admiten éstos que la libertad de arbitrio se pueda componer con la moción firme y eficaz de Dios y con su predefinición, si es absoluta, sin previsión del buen uso del libre arbitrio.

66. *Defensores de Molina.* También aducen algunos pasajes de Roberto Belarmino, *Disputationes de controversiis christianae fidei*, tom. 3, controversia 3, sobre la gracia y el libre arbitrio, lib. 4, cap. 14; lib. 1, caps. 11, 12 y 13; lib. 6, cap. 15. Y de Jerónimo Pérez, *Comment. in primam divi Thomae partem*, 1, q. 27, a. 7.

A esto respondemos. En lo concerniente a este asunto, todos nosotros pensamos y decimos lo mismo; entre nosotros no hay disensión, ni cisma, ni división, mientras que, por el contrario, entre los teólogos de la Compañía a quienes impugnamos, apenas hay uno que esté de acuerdo con otro en esta materia sobre la eficacia del auxilio divino y la concordia de nuestra libertad con la predefinición divina. Pues tampoco Roberto Belarmino, teólogo de la Compañía a quien Molina aduce en su favor, piensa lo mismo que él, sino que, antes bien, condena su doctrina, adentrándose por otra vía, que, sea correcta o no, ya sería materia de otra disputa. Así pues, en el lib. 1, cap. 12, Belarmino dice expresamente que la doctrina de aquellos que afirman que la vocación y la donación de los auxilios de Dios dependen de la voluntad libre del hombre —pues de por sí estos auxilios no serían eficaces para mover infaliblemente el libre arbitrio— destruye el fundamento de la predestinación, cuya infalibilidad depende de que Dios conceda la gracia eficaz a los elegidos. Como confirmación de su doctrina, ofrece la *Epístola a los romanos* 8: «A quienes predestinó, a ésos también los llamó...». Y añade que si la vocación y la justificación no dependiesen del designio de Dios, sino de la voluntad humana, no habría lugar para la predestinación, sino únicamente para la presciencia, y San

Pablo no diría en la *Epístola a los romanos* 11: «Para que, según su elección, el designio de Dios se cumpla, no por las obras del hombre, sino por quien lo llama». Y, sin embargo, Molina sostiene expresamente la opinión que Belarmino condena con estas palabras. Por tanto, juzgue él mismo cómo puede estar de acuerdo con Belarmino.

También hay que advertir que Belarmino, tras preguntarse en el título del mismo cap. 12 en qué consiste la eficacia de la gracia o del auxilio de Dios, ofrece la sentencia que Molina defiende, cuando dice que algunos doctores han sostenido que la eficacia de la gracia se debe a la cooperación del libre arbitrio, de tal manera que en la potestad del hombre estaría hacer eficaz la gracia, que anteriormente sólo sería de por sí suficiente. Y Belarmino dice que esta sentencia no se halla en las Sagradas Escrituras, ni en San Agustín. Y aduce, para probar esto, el libro de San Agustín, *De praedestinatione sanctorum*, cap. 8, donde se afirma que ningún corazón duro rechaza la gracia eficaz, porque ella misma ablanda el corazón; y también aduce *De spiritu et littera*, cap. 34, y la *Epistola 107 ad Vitalem*, donde San Agustín enseña lo mismo, por lo que Belarmino concluye con las siguientes palabras: «Así pues, San Agustín no sostiene que la gracia eficaz dependa de la voluntad humana, sino de la divina». También aduce la *Epístola primera a los corintios* 4: «¿Quién te distingue?» Y concluye que, si fuese verdadera la doctrina de Molina, un libre arbitrio se distinguiría a sí mismo de otro —como ya demostramos al condenar las dos primeras afirmaciones de Molina—, contrariamente a lo que afirma San Pablo. Y aunque en el mismo cap. 12 Belarmino presente la doctrina de los tomistas sobre la eficacia de la gracia y la impugne, sin embargo, olvidándose de esta impugnación, posteriormente la acepta y defiende en el lib. 6, cap. 15.

De modo similar, nuestros adversarios también recurren sin ningún fundamento a Jerónimo Pérez, puesto que, en los pasajes citados, éste no niega la eficacia previa de la gracia de Dios sobre el libre arbitrio, ni la predeterminación, ni la predefinición de los predestinados; así pues, en nada apoya a Molina.

67. *Defensores de Molina.* También recurren a los siguientes autores: Guillermo de Occam, *Comment. in Sent.*, 1, d. 38, q. única, argumento contra Escoto. Francisco de Meyronnes, *Comment. in Sent.*, 1, d. 40, q. 2. José Anglés, *Moralia*, cap. 1. Filiarco, *De praedestinatione*, cap. 11. Francisco de Torres, *Dogmaticum de electione divina*; *Adversus Magdeburgenses*, lib. 4, cap. 2. Bernardo de Ganaco, *Summa contra Pelagium*, 3, cap. 3. Tomás Netter el Waldense, *Doctrinale antiquitatum fidei Catholicae Ecclesiae*, 1, desde el cap. 21 hasta el 28. Alberto Pighio, *De libero hominis arbitrio et gratia divina*, lib. 8, cap. 2 y siguientes, sobre todo el cap. 4, y lib. 6. Pedro Aurelio Veneto, *Oppugnatio lutheranarum assertionum*, digresión 3, sobre la presciencia y el libre arbitrio. Diego de Paiva, *Orthodoxarum libri X quaestionum*, lib. 4. Bartolomé Camerario, *Dialogi catholici*, cap. 9, § 4; diálogo segundo sobre el libre arbitrio, cap. 8. Julio Cireneo, *De fato*, lib. 8, caps. 3, 11, 12, 16 y 21. Egidio Romano, *Comment. in Sent.*, 1, d. 46, q. 1, a. 1; d. 40, q. 2, a. 2; q. 3, a. 10; *De praedestinatione et praescientia*, caps. 2 y 3. *Censura de la Iglesia oriental*, cap. 18. Jacobo Gorski, *De justificatione*, cap. 4. Juan de Bolonia, *De praedestinatione*. Andrés de Castronovo, *Comment. in Sent.*, 1, d. 22,

varias cuestiones. Gregorio de Valencia, *Commentariorum theologicorum tomi quattuor*, 1, d. 8, q. 3, punto 4, § «Sobre la eficacia de la gracia»; *De gratia*, pág. 1. Procopio de Gaza, *Comment. in Genes*. 1, pág. 29. Pedro Aurato, *De praedestinatione*, paradoja 74. Francisco Coster, *Enchiridion controversiarum praecipuarum nostri temporis de religione*.

A esto respondemos. Sería muy molesto y sobremanera oneroso para los censores de la fe que presentásemos una a una las opiniones que mantienen los doctores citados sobre la principal controversia que los tomistas sostenemos contra los teólogos de la Compañía, puesto que ya, con todo lo dicho a las alegaciones de santos y de otros escolásticos que nuestros adversarios han presentado y que hemos ofrecido anteriormente, es evidente qué deba pensarse sobre los doctores que acabamos de mencionar. Así pues, ninguno de éstos dice nada más que se pueda aducir en favor de Molina, a no ser lo que hemos dicho y explicado. De manera que vamos a responder con brevedad y conjuntamente a todas estas alegaciones y a cualesquiera similares:

En *primer lugar*, afirmamos que la mayoría de estos doctores únicamente sostienen que la presciencia, la providencia y la predestinación divinas no imponen ninguna necesidad a los futuros contingentes, ni fuerzan a nuestra voluntad, sino que la dejan libre en sus actos. De lo cual, no obstante, como ya hemos mostrado, no se infiere, ni siquiera por medio de una consecuencia aparente, que Dios no mueva con su auxilio eficaz a nuestra voluntad hacia los actos libres, sobre todo si son sobrenaturales. Así pues, la libertad de arbitrio es sobremanera compatible con la moción eficaz de Dios.

En *segundo lugar*, afirmamos que estos doctores no niegan la eficacia del auxilio divino, ni sostienen lo que defiende Molina, a saber, Dios sólo otorga el auxilio sobrenatural suficiente, siendo nuestro libre arbitrio el que, en virtud únicamente de su libertad, hace que se vuelva eficaz, cuando obra de manera diligente con él. Y dado que tan sólo uno o dos doctores de los citados, de mínima autoridad, como Osorio, piensan igual que Molina —pues también niegan que el auxilio de Dios sea eficaz, tal como viene de Él, y se burlan de él—, entonces, ciertamente, resulta indigno que un varón teólogo, por la autoridad de uno o dos doctores de oscuro nombre, abandone en un asunto tan grave la doctrina que los Santos Padres y casi todos los escolásticos que piensan rectamente, mantienen en común y la condene como errónea, lo cual no puede hacerse sin incurrir en grave injuria para con los Santos Padres y en gran irreverencia para con la religión cristiana.

Los doctores citados tampoco enseñan, ni defienden, ninguna de las proposiciones de Molina que anteriormente hemos considerado erróneas. De ahí que Molina no haya debido presentarlos en apoyo de su doctrina, ni tampoco sus defensores hayan debido defender a Molina como lo defienden, sacando a la luz muchos tratados manuscritos, entrando en comunicación con legos ignaros en cuestiones relativas a la divina teología y enviando no pocas cartas a los dignísimos prelados. Y no les servirá de excusa a sus defensores decir, tal como dicen en algún tratado o epístola, lo siguiente: Nosotros no negamos la gracia eficaz, nosotros no negamos el auxilio eficaz sobrenatural de Dios. Ciertamente, lo niegan, pues su

maestro Molina, a quien defienden, lo niega en su *Concordia*, págs. 425 y 426. Por tanto, si declaran abiertamente que en este punto no defienden a Molina, sino que lo condenan, tendremos paz y no ladraremos, pues la principal controversia que sostenemos con él versa sobre esta cuestión. Pero si también en este punto mantienen lo mismo que Molina —y de hecho en Valladolid sostuvieron que todas las proposiciones que enseña en su *Concordia* son católicas y probables—, que hablen claramente y declaren que ellos también niegan, igual que Molina, que el auxilio eficaz sobrenatural de Dios, tal como viene de Él, sea eficaz y capaz de transformar la voluntad del hombre y convertirla a Dios por la naturaleza de la moción divina, y que no digan: nosotros no negamos, nosotros no negamos. Pues si, movidos por la piedad, quieren encubrir la torpeza de su Padre, les rogamos cuídense de no hacer públicos sus errores, mientras se preocupan, como piadosos hijos, de ocultarlos.

En *tercer lugar*, afirmamos que, aunque uno o dos de los doctores citados afirmen que Dios no nos confiere un auxilio eficaz que predetermine nuestra voluntad, no obstante, hablan de los actos de voluntad que no exceden del orden natural o del acto del pecado, no tanto considerado formalmente, cuanto materialmente, en los que no se debe sostener con tanta seguridad que sea necesario un auxilio de Dios que predetermine nuestra voluntad, aunque sí sea necesario en los actos sobrenaturales; sin embargo, a nosotros nos parece muy cierto que tal auxilio es necesario para todos los actos buenos, tanto de orden natural, como sobrenatural. Y la razón de esta mayor certeza en lo relativo a los actos sobrenaturales se puede tomar de lo que afirma Santo Tomás en la *Suma teológica*, 1. 2, q. 68, a. 2 *in corp*., donde dice que el hombre, por su estado, participa de manera más perfecta de la forma natural que de la forma sobrenatural; pues su posesión de los hábitos sobrenaturales es imperfecta. Y, de este modo, Santo Tomás dice: «Así pues, a causa de nuestro estado, conocemos y amamos a Dios de manera imperfecta. Pero es manifiesto que todo lo que posea de manera perfecta alguna naturaleza, forma o virtud, puede obrar por sí mismo según ella, pero no sin la operación de Dios, que obra interiormente en toda naturaleza y voluntad. Pero aquello que posee de manera imperfecta alguna naturaleza o forma, no puede obrar por sí mismo, salvo que otro lo mueva; así también, el sol, al ser luminoso de manera perfecta, puede iluminar por sí mismo; pero la luna, cuya naturaleza lumínica es imperfecta, no ilumina, salvo que la iluminen». Así habla Santo Tomás. Seguidamente, a partir de esta doctrina, infiere que es necesario que, para obrar los actos sobrenaturales, nuestra voluntad sea movida por Dios. Y sobre estos actos versa la principal controversia y disensión que ha surgido entre nosotros y Molina, sobre todo cuando tales actos son disposiciones para la gracia, como son la primera contrición y el primer acto de caridad, por medio del cual el pecador se convierte a Dios. Así pues, es necesario atribuir la última disposición al agente principal que introduce la forma y que ésta proceda de su moción.

68. *Defensores de Molina.* Gran parte de los autores citados niegan clarísimamente la eficacia del auxilio divino, pero a partir de lo dicho por los demás, también se puede deducir lo mismo por medio de una consecuencia evidente o probabilísima, como será capaz de apreciar todo aquel que los lea.

A esto respondemos. Hemos escrutado, leído y releído con la máxima atención posible a todos los autores citados y no hemos hallado nada en ellos que apoye la doctrina de Molina. Pues, como consta ya en los comentarios que hemos hecho a los santos doctores, ninguno de ellos afirma, ni insinúa, que Dios no nos confiera un auxilio intrínseco o extrínseco que predetermine físicamente nuestra voluntad, especialmente hacia los actos sobrenaturales, sobre los que versa la principal discusión de nuestra controversia. Antes bien, muchos de ellos enseñan claramente lo contrario, como Santo Tomás y San Agustín, quienes literalmente declaran que Dios mueve con su auxilio de manera eficacísima y excelente a nuestras voluntades hacia sí, como será evidente para todo aquel que lea los pasajes que hemos ofrecido a lo largo de este tratado; además, la mayoría de los doctores escolásticos mencionados defienden esto mismo. Pero nuestros adversarios hablan taimadamente cuando dicen que gran parte de los autores citados sostienen clarísimamente lo mismo que ellos, porque, en realidad, lo que pretenden es introducir su doctrina en contra de la antigua. Pero como este proceder parecería alevoso en extremo y seguidamente podrían ser refutados y acusados de falsarios, si se tuviese en cuenta el propio contexto en el que aparecen los pasajes de los santos y de los escolásticos, añaden lo siguiente: Pero de lo dicho por los demás se puede deducir lo mismo por medio de una consecuencia evidente o probabilísima. A esto respondemos que ni por medio de una consecuencia evidente, ni probabilísima, ni siquiera probable o aparente, se puede deducir lo que afirman nuestros adversarios a partir de lo dicho por los santos y los doctores citados. Pues, como hemos dicho en la tercera parte de este tratado, capítulo 6, § 1, al responder a los pasajes de Santo Tomás, la consecuencia que infieren nuestros adversarios y por la cual niegan el auxilio eficaz de Dios que premueve y predetermina a nuestra voluntad hacia los actos sobrenaturales, es semejante a la consecuencia que colige Lutero; por ello, al negar el consecuente, también niegan el antecedente de la consecuencia, como ya hemos dicho con anterioridad; y, consecuentemente, deben declarar que la consecuencia que colige Lutero es evidente o probabilísima, si piensan que la suya es evidente o probable.

Por todo lo dicho, consta cuán falsamente, sin fundamento, con dolo, torcidamente y de manera irreverente, alegan Molina y los suyos, en defensa de la *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis*, a todos los santos doctores y a los otros escolásticos y cuánta injuria infligen a Padres venerables y dignísimos bajo toda consideración, al atribuirles falso testimonio en un asunto tan grave. Será tarea de los censores y protectores de la fe vengar las injurias a las que nuestros adversarios han sometido a los Santos Padres y las calumnias que a nosotros nos han dirigido. Ni tememos, ni huiremos de vuestro rectísimo juicio, pues luchamos en pro de la verdad. Así pues, como dice San Agustín en su oración en *De quinque haeresibus*, cap. 1: «Dios dará la victoria a quienes luchen en favor de la verdad y también la valentía de luchar»[97].

(97) SAN AGUSTÍN, *Adversus quinque haereses*, cap. 1. MIGNE, *P. L.*, 42, 1101.

69. *Censura de todo el libro de la* Concordia. Juzgamos que el libro del doctor Molina, la *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis*, merece ser completamente prohibido, puesto que, aunque enseña algunas cosas verdaderas, sin embargo, los errores rebosan por doquier y ya en el tercer folio defiende proposiciones intolerables y contrarias a la filosofía natural. Luego aparecen muchas sentencias improbables y temerarias relativas a los auxilios de la gracia, a la eficacia de estos mismos auxilios, al concurso de la causa primera con las segundas, a la presciencia de Dios, a la providencia y a la predestinación; y de estas sentencias temerarias está todo el libro lleno, desde el principio hasta el final; desde la primera línea a la última, nada sano expone, de tal manera que sólo el fuego podrá purgarlo.

Y puesto que el mismo autor posteriormente ha elaborado unos *Commentaria in primam divi Thomae partem*, en los que defiende, además de las anteriores, muchas opiniones falsas, inventadas y contrarias a la verdad y a la sana doctrina de Santo Tomás —sobre todo en las q. 14, 22 y 23, donde copia y repite muchas de las opiniones de su libro *Concordia* y sostiene muchas afirmaciones que son más que falsas y temerarias, y otras erróneas, sobre el concurso de Dios con las causas segundas y sobre la eficacia del auxilio divino, y otras semejantes a las que ya hemos condenado en este tratado—, por este motivo, consideramos necesario que el supremo tribunal de la Santa Inquisición ordene examinar de nuevo el mencionado libro de los *Commentaria in primam divi Thomae partem*, pues es necesario que sea purgado cuidadosamente de doctrinas tan peregrinas.

70. *Censura del autor del libro de la* Concordia. He aquí que el autor del libro, el doctor Molina, no carece de la gravísima culpa de temeridad. En primer lugar, porque no duda en considerar errónea en materia de fe, como consta en su cuarta proposición capital, la doctrina que los escolásticos mantienen en común y que, como él mismo afirma, también sostiene Santo Tomás.

En segundo lugar, porque, alejándose deliberadamente y a sabiendas de la doctrina común de San Agustín, de Santo Tomás y de los escolásticos, afirma que la predestinación no es compatible con la libertad de arbitrio, como consta en su octava proposición capital; así pues, no carece de osadía y de impiedad para con la autoridad de los Santos Padres.

En tercer lugar, porque injuria a Santos Padres y a escritores escolásticos, imponiéndoles falso testimonio en un asunto tan grave, pues falsamente y con dolo les atribuye su doctrina errónea sobre la eficacia de los auxilios divinos, alegando en su favor de manera incorrecta sus sentencias, como hemos demostrado en la tercera parte de este tratado, cap. 6.

Finalmente, porque este autor —que ha sido censurado por los teólogos de España a causa de las afirmaciones que hemos condenado a lo largo de este tratado—, habiendo sido denunciado ante el tribunal de la Santa Inquisición, como consta en el apéndice de su libro, persiste en su doctrina, tratando de manera irreverente a los varones más doctos de toda España, pues afirma que éstos suprimen el libre arbitrio y lo reducen a la condición de simple nombre. Ahora bien, si no se le tuviese por católico por otros motivos, con razón se le consideraría seguidor de la herejía pelagiana o, cuando menos, influenciado por ella, puesto que exalta más

de lo justo las fuerzas naturales del libre arbitrio y, en virtud de su libertad innata, lo hace responsable de nuestras acciones —que, antes bien, habría que atribuir sobremanera al auxilio de la gracia divina previniente y a la moción eficaz de Dios—, como consta en las cuatro primeras proposiciones capitales que hemos condenado en la primera parte de este tratado.

Finalmente, subordinamos esta nuestra censura del autor y del libro, y todo aquello que hemos dicho en el presente tratado, en última instancia a la definición de nuestra sacrosanta madre, la Iglesia romana, y en el ínterin a vuestro juicio, ilustres varones, imparciales jueces del sagrado y supremo tribunal de España, defensores apostólicos, y lo ofrecemos para que lo examinéis y cuanto creyereis necesario corrijáis libremente. Las afirmaciones de Molina nos parecen merecedoras de nuestra censura. Por lo cual, en testimonio de la verdad, la aprobamos firmando con nuestros propios nombres, en el convento de San Pablo de Valladolid, a 29 de septiembre, en el día de San Miguel Arcángel, del año 1595.

Hermano Domingo Báñez, maestro, catedrático *de prima* salmanticense.
Hermano Juan de la Fuente, maestro.
Hermano Diego de Yanguas, maestro.
Hermano Pedro de Herrera, maestro, catedrático salmanticense.
Hermano Cristóforo Rodríguez, presentado y prior.
Hermano Pedro de Ledesma, presentado y rector del colegio de Santo Tomás de Ávila.
Hermano Diego Nuño, presentado.
Hermano Diego Álvarez, presentado y lector vallisoletano de Escritura.

Una vez examinado, en función del mandato de nuestro Padre provincial de la orden de los dominicos de la provincia de España, el hermano Juan de Villafranca, el presente tratado apologético contra la nueva concordia del doctor Molina, de la Compañía de Jesús, que ha sido sacado a la luz con la diligencia y el trabajo de los Padres que acaban de firmar, en lo que a nosotros concierne, hemos de decir que lo juzgamos digno de ofrecérselo al tribunal de la Santa Inquisición en nombre de los teólogos de la orden de los dominicos de la provincia de España. Asimismo aprobamos las censuras que contiene este tratado, tanto del libro de la *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis*, como del mencionado autor, el doctor Molina, y todas las proposiciones que contiene, así como todo aquello que se afirma y se reprueba; igualmente declaramos y atestiguamos que todo lo dicho es verdadero y conforme a la sacrosanta fe católica y muy necesario para su defensa, así como totalmente conforme a la doctrina de los Santos Padres y de los doctores de la Iglesia.

En cuya fe firmamos:

Hermano Juan de las Cuevas, maestro, antiguo provincial y confesor del serenísimo príncipe, cardenal y archiduque Alberto de Austria.
Hermano Miguel de Benavides, obispo electo de Segovia de las Filipinas.

Hermano Tomás de Guzmán, maestro y antiguo provincial.

Hermano Diego Peredo, maestro y antiguo rector del colegio de Santo Tomás de Ávila.

Hermano Ildefonso de Luna, maestro y catedrático salmanticense.

Hermano Jerónimo de Almonacir, maestro y catedrático emérito de Escritura de la universidad de Alcalá.

Hermano Diego Mardones, maestro y prior vallisoletano.

Hermano Pedro Fernández, maestro, rector del colegio de San Gregorio de Valladolid y confesor del príncipe Felipe de España.

Hermano Francisco Dávila, presentado y antiguo regente mayor del colegio de San Gregorio de Valladolid.

Hermano Jerónimo de Mendoza, presentado y prior.

Hermano Rafael de la Torre, presentado y antiguo rector del colegio de San Gregorio de Valladolid.

Hermano Gabriel de Ludeña, presentado y lector de teología.

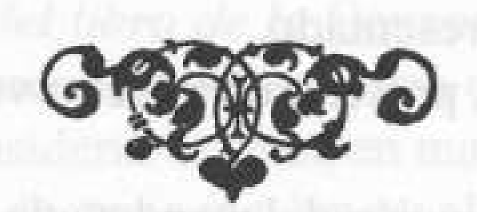
Hermano Alfonso de Avendaño, presentado y predicador general.

Hermano Félix de Plaza, presentado y antiguo rector del colegio de Alcalá.

Hermano Diego Alderete, prior del colegio de Santo Tomás de Madrid y predicador general.

Hermano Pedro Mejía, presentado y prior.

Hermano Diego Granero, presentado y predicador general.



Apéndice
Breve noticia sobre los autores citados

SAN CLEMENTE I PAPA. Tercer sucesor de San Pedro en la sede apostólica. Su pontificado va del año 90 al 99. Orígenes señala que habría sido colaborador de San Pablo. A San Clemente se le atribuyen gran cantidad de escritos por la autoridad de que gozó. Obra: *Carta a la comunidad cristiana de Corinto*.

SAN IRENEO (125-202). Nace en Esmirna (Asia menor). Obispo de Lyon. Combate el gnosticismo y niega la distinción que los gnósticos establecen entre el Dios supremo y el creador del mundo, así como las múltiples realidades intermedias que sitúan entre Dios y su creación. Frente a los gnósticos, San Ireneo defiende que el verdadero conocimiento está contenido en la doctrina apostólica transmitida por la Iglesia. Obra: *Adversus haereses*.

TERTULIANO (155-222). Nace en Cartago. Ejerce de jurista en Roma hasta su conversión, en el 195, al cristianismo. Adversario de platónicos y gnósticos, desprecia la tradición intelectual griega. Entre la razón y la revelación hay contradicción. La resurrección del hijo de Dios es creíble porque es contradictoria (*credo quia absurdum*). Obras: *Ad martyres*, *De spectaculis*, *De idolatria*, *Ad nationes*, *Apologeticum*, *De testimonio animae*, *De patientia*, *De oratione*, *De baptismo*, *De paenitentia*, *De praescriptione haereticorum*, *Contra gnosticos*, *De exhortatione castitatis*, *De monogamia*, *De pudicitia*, *De ieiuniis*, *De virginibus velandis*, *De pallio*, *Adversus Marcionem*, *Adversus Hermogenem*, *Adversus Valentianianos*, *De carne Christi*, *De resurrectione carnis*, *De anima*, *Adversus Praxean*.

ORIGENES (185-254). Nace en Alejandría. Discípulo de San clemente. Su obra ha influido en la fijación de los dogmas llevada a cabo por los Padres capadocios. Siguiendo a San Clemente, Orígenes identifica el mal con el no ser. También considera que el alma preexiste al cuerpo. De igual modo, defiende la apocatástasis, esto es, la vuelta de todo a Dios, para que el fin sea siempre como el principio. Obras: *Peri archon* (*Sobre los principios*), *Contra Celso*, *Comentarios a San Juan*, *La resurrección*, *Stromata* y diversos comentarios a las Sagradas Escrituras.

SAN CIPRIANO (200-258). Nace en Cartago. Retórico y maestro de elocuencia. Se convierte al cristianismo en el 246, y en el 249 es creado obispo de Cartago. Sufre la persecución de Valeriano. Muere decapitado. Hombre de acción alejado de las especulaciones teológicas. En sus escritos se percibe la influencia de Tertuliano.

Defensor de la unidad de la Iglesia bajo supremacía del obispo de Roma. Obras: *De unitate Ecclesiae*, *Ad Donatum*, *Epistolae*, *Sobre el vestido de las vírgenes*, *Sobre los apóstatas*.

PLOTINO (205-270). Nace en Licópolis (Egipto). Discípulo de Ammonio Saccas. Tras pasar por Siria, Persia y Antioquía, en el 245 marcha a Roma, donde crea su propia escuela. Fundador del neoplatonismo. Lo uno es expresión de la perfección y la realidad; vive en tensión, desplegándose en hipóstasis y recogiéndose de nuevo —y con él a toda la realidad— en sí mismo. Obras: *Enneadas*.

SAN HILARIO DE POITIERS (315-367). Tras ser educado en el paganismo, recibe el bautismo en el 350. Es consagrado obispo de Poitiers en el 353. Gran defensor de la ortodoxia frente a los arrianos. Obras: *De Trinitate*, *De synodis*, *Opus historicum*, comentarios a las Sagradas Escrituras.

SAN GREGORIO DE NISA (335-394). Nace en Cesárea (Capadocia), hermano de San Basilio, obispo de Nisa. Su doctrina acerca del hombre, del alma y su inmortalidad, de Dios y de la Trinidad, ejerció gran influencia en la posterior teología y filosofía. Obras: *Gran catecismo*, *Antirrheticus*, *Contra Eunomium*, *De hominis opificio*.

SAN AMBROSIO (340-397). Nace en Tréveris. En el 372 es nombrado gobernador de Liguria, y en el 374 obispo de Milán. Combate duramente la herejía arriana. Usa el método alegórico de Filón y Orígenes. En su obra también aparecen argumentos de carácter platónico y neoplatónico. Defiende el Estado (y el Imperio) como estructura necesaria para el gobierno de los hombres en comunidad. Obras: *De officiis ministrorum*, *De fide*, *De bono mortis*, *De fuga saeculi*, *De Spiritu Sancto*.

SAN JERÓNIMO (347-420). Nace en Stridon (Dalmacia). Estudia en Roma y Tréveris. Entre los años 375 y 377 lleva vida de anacoreta en el desierto de Calcidia. Desde Roma es reclamado por el Papa San Dámaso para que realice diversos trabajos escriturarios. Traduce la Biblia al latín (*Vulgata*). Mantiene polémicas con herejes: sabelianos, arrianos, pelagianos. Obras: *Dialogi contra Pelagianos*, *De viris illustribus*, *Adversus Iovinianum*, *Contra Vigilantium*, *Liber interpretationis hebraicorum nominum*, comentarios a las Sagradas Escrituras.

SAN JUAN CRISÓSTOMO (347-407). Nace en Alejandría. Estudia elocuencia en la escuela de Libanio. Ordenado sacerdote, despliega una intensa actividad oratoria. Es elevado a la sede de Constantinopla en el 398. Obras: *Sobre el sacerdocio*, numerosas homilías y sermones.

SAN AGUSTÍN (354-430). Nace en Tagaste. Estudia gramática y retórica en Cartago. La lectura del *Hortensius* de Cicerón despierta su interés por los problemas filosóficos y religiosos. Se adhiere a la secta maniquea. En el 384 se traslada a Milán para enseñar retórica. Bajo influencia de San Ambrosio, se convierte al cristianismo. Es creado obispo de Hipona en el 396. Mantiene polémicas con donatistas y pelagianos. Muere en el 430 durante el sitio de Hipona por los vándalos. Sostiene que la creencia es necesaria para comprender (*credo ut intelligam*). La verdadera felicidad reside en la posesión de la verdad completa, que sólo puede ser Dios. Trata de superar el escepticismo de los nuevos académicos a través del *si fallor, sum*. Pero la certidumbre del propio error debe dar paso a la búsqueda de

verdades eternas a través del alma. Dios ofrece al alma su iluminación divina, para que el hombre encuentre en ella la verdad eterna. Por ello, sólo en el interior del hombre habita la verdad. Además Dios posee los arquetipos según los cuales todo ha sido creado. Contra los maniqueos, San Agustín sostiene que el mal no es substancia, sino privación, alejamiento de Dios. Obras: *Contra Academicos*, *De beata vita*, *De inmortalitate animae*, *De libero arbitrio*, *De vera religione*, *Confessiones*, *De Trinitate*, *De Genesi ad litteram*, *De peccatorum meritis et remissione*, *De spiritu et littera*, *De natura et gratia*, *De civitate Dei*, *Tractatus CXXIV in Ioannem*, *De gratia Christi et de peccato originali*, *Contra duas epistolas Pelagianorum*, *Enchiridion ad Laurentium*, *De gratia et libero arbitrio*, *Retractationes*, *De praedestinatione sanctorum*, *De dono perseverantiae*.

PELAGIO (360-425). Monje britano. Estudia en Roma. Acompañado por el monje Celestio, predica en África y Palestina. Se opone al pesimismo agustiniano. El hombre nace sin pecado original. La gracia natural infusa en la creación es suficiente para la salvación del hombre. El pelagianismo es condenado en el concilio de Éfeso (431). El semipelagianismo es condenado en el concilio de Orange II (529). Obras: *Epistolae*, *De divina lege*, *De virginitate*, *De possibilitate non peccandi*.

SAN PALADIO (365-425). En el año 388 viaja a Egipto para vivir como monje. Describe el movimiento monástico de Egipto, Palestina, Siria y Asia Menor en el siglo IV. Obra: *Historia lausíaca*.

SAN CIRILO DE ALEJANDRÍA (375-444). Nace en Alejandría. En el 412 sucede a su tío Teófilo al frente de la sede alejandrina. Artífice de la condena de Nestorio en el concilio de Éfeso (431). También lucha contra el arrianismo. Obras: *Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate*, *Adversus Nestorii blasphemias*, *De recta fide*, *Scholia de incarnatione unigeniti*, *Adversus nollentes confiteri Sanctam Virginem esse deiparam*, *Quod unus sit Christus*, *Apología contra Juliano*, *Adoración y culto en espíritu y verdad*.

DIONISIO AREOPAGITA. En un principio el *Corpus areopagiticum* o *Corpus dionysianum* se atribuyó a un miembro del Areópago de Atenas, Dionisio, que se convirtió al cristianismo a través de la predicación de San Pablo. Pero en realidad estos escritos se redactaron a finales del siglo IV o comienzos del V bajo la influencia neoplatónica de Proclo. Por ello suele llamarse a su autor el Pseudo-Dionisio o Dionisio el místico. Según Dionisio es imposible atribuir a Dios un nombre adecuado, ya que Dios, al ser trascendente en modo supremo, supera toda significación. Sólo podrá haber una teología mística, en la que el hombre alcanza el saber máximo a través de la suprema ignorancia. Obras: *Sobre los nombres divinos*, *Sobre la teología mística*, *De la jerarquía celeste*, *De la jerarquía eclesiástica*.

SAN VICENTE DE LERINS (fl. 430). *Lirinense*. Monje galo. Partidario de la doctrina semipelagiana. Contra él escribe San Próspero de Aquitania sus *Respuestas de San Agustín a los capítulos de las objeciones vicentinas*. Vicente Lirinense también se presenta como férreo defensor de la tradición cristiana frente a la autoridad de cualquier maestro. Obras: *Objeciones*, *Conmonitorio primero*.

SAN PRÓSPERO DE AQUITANIA (fl. 430). Exégeta e historiador. Defensor de la ortodoxia. Mantuvo polémicas con los semipelagianos. Obras: *Chronicon*, *Commentaria in Psalmos*.

ARNOBIO EL JOVEN (fl. 475). Monje romano. En un principio se muestra partidario del semipelagianismo. Es probable que posteriormente regresara a las ideas agustinianas sobre la predestinación. También combate el monofisitismo. Obras: *Exposición del Evangelio*, *Conflictos del católico Arnobio con Escipión egipcio*, *Comentarios a los Salmos*, *Praedestinatus* (obra atribuida a Arnobio en la que se defiende el agustinismo en materia de predestinación).

FAUSTO DE RIEZ (fl. 480). Obispo galo. Defensor del semipelagianismo. Obra: *Sobre la gracia de Dios y el libre arbitrio del hombre*.

PROCOPIO DE GAZA (465-529). Nace en Palestina. Pertenece a la «Escuela de Gaza», junto a su hermano Zacarías y a Eneas de Gaza. Su obra está compuesta por comentarios de carácter hermenéutico al Viejo Testamento. Contra la idea de la eternidad del mundo, defiende la doctrina de la creación de Dios. Obras: *Comentarios al Viejo Testamento* (*Génesis*, *Éxodo*, *Números*, *Deuteronomio*, *Josué*, *Libro de los Reyes*, *Proverbios*, &c.).

SAN FULGENCIO (fl. 525). Obispo de Ruspe. Desterrado en Cerdeña, conoce la doctrina semipelagiana a través de los escritos de Fausto de Riez. Combate el semipelagianismo. Obras: *Sobre la Trinidad*, *Sobre la encarnación*, *Sobre la fe*.

SAN MÁXIMO CONFESOR (580-662). Nace en Constantinopla. Secretario del emperador Heraclio I, abandona este cargo en el 613 para emprender vida monástica. Interviene en discusiones teológicas y es enviado al destierro tras ser mutilado. Adversario de la herejía monotelista, desarrolla un pensamiento afín al del Pseudo-Dionisio. También sigue a Orígenes, aunque rechaza su doctrina acerca del alma, defendiendo el creacionismo. Presenta una descripción jerárquica de los seres, partiendo de la Trinidad como primer movimiento del ser supremo. Obras: *Quaestiones ad Thalassium*, *Liber asceticus*, *Mystagogia*, *400 capita de caritate*, *Scholia* (comentarios al Pseudo-Dionisio), *Ambigua* (comentarios a San Gregorio Nacianceno).

BEDA EL VENERABLE (672-735). Nace en Northumbria. Gran recopilador de la cultura antigua en forma de compendios. Obras: *De schematibus et tropis*, *De arte metrica*, *De ortographia*, *Liber de temporibus*, *De ratione temporum*, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, *Homiliae*.

SAN JUAN DAMASCENO (674-749). Nace en Siria. Defensor de la ortodoxia frente a herejías como el monotelismo, el nestorianismo o el maniqueísmo. Su obra teológica sistematizadora influyó en la edad media y sirvió de modelo a las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Obra: *Fuentes del conocimiento* (dividida en *Dialéctica*, *Historia de las herejías* y *De la fe ortodoxa*).

SEDULIO ESCOTO (fl. 840). Irlandés. Gramático y escriturario. Profesa en Lieja junto a otros maestros irlandeses durante el reinado del emperador Lotario. Frente a quienes habían defendido el cesaropapismo en la figura de Carlomagno, Sedulio se muestra a favor de la división de poderes entre Iglesia e Imperio, exigiendo siempre del poder temporal una cuidadosa observancia de los derechos y privilegios de la Iglesia. Obras: *De rectoribus christianis*, *Collectanea in omnes beati Pauli epistolas*, *Commentaria in Isagogen Porphyrii*.

TEOFILACTO (fl. 975). Obras: *Comentarios al Nuevo Testamento*, *Epistolario*, *Memoria* (sobre la educación del príncipe Constantino, su discípulo).

SAN ANSELMO (1035-1109). Nace en Aosta. Estudia en la abadía de Bec (Normandía). En el 1093 es nombrado arzobispo de Canterbury. Adopta el principio agustiniano del *credo ut intelligam*. Su obra representa el mayor intento de conciliar fe y dialéctica. Procede a la demostración racional de la existencia de Dios mediante las pruebas que ofrece en el *Monologium* —en el que parte de la realidad para llegar al ser supremo— y en el *Proslogium*, en el que ofrece el célebre argumento ontológico, con el que pretende demostrar, partiendo de la idea de Dios que posee el pensamiento, la existencia de un ser supremo mayor que el cual nada pueda pensarse. Obras: *Monologium*, *Proslogium*, *Cur Deus homo*, *De veritate*, *De libero arbitrio*, *De casu diaboli*, *De grammatica*, *De conceptu virginali*, *De fide Trinitatis*.

SAN BERNARDO DE CLARAVAL (1091-1153). Nace en Dijon. En 1112 ingresa en el monasterio cisterciense de Citeaux. En 1115 es nombrado abad del monasterio de Claraval. Lucha contra las herejías. Predica la segunda cruzada. Mantiene polémicas con los cluniacenses y con Pedro Abelardo. Defiende la vida mística, basada en la ascética. Critica a los «filósofos dialécticos» que pretenden conocer a Dios a través de los inteligibles. Sólo se puede conocer a Dios a través del amor y la humildad. Obras: *De gradibus humilitatis et superbiae*, *De diligendo Deo*, *De gratia et libero arbitrio*, *Sermones in Cantica Canticorum*, *De consideratione libri quinque*.

PEDRO LOMBARDO (1100-1160). *Magister sententiarum*. Nace en Lumello (Lombardía). Estudia en Bolonia, Reims y París, bajo magisterio de Hugo de San Víctor y Abelardo. Gran sistematizador. Su originalidad es escasa. Con frecuencia copia a Hugo de San Víctor, a San Juan Damasceno (*De fide orthodoxa*) y a Graciano (*Decretum*). Obra: *Libri quattuor sententiarum* (el primer libro trata de Dios; el segundo, de las criaturas; el tercero, de las virtudes y de la salvación; el cuarto, de los signos que simbolizan otras cosas).

HAYMO DE FAVERSHAM (m. 1243). Nace en Faversham (Kent). En 1224 entra en la orden franciscana. Es enviado a Constantinopla, junto a otros hermanos de orden, para trabajar por la unión de las Iglesias latina y griega. Profesa en Oxford, Tours, Bolonia y Padua. A él se debe la edición del nuevo breviario de la curia romana, que sería adoptado por toda la Iglesia católica.

ALEJANDRO DE HALES (1185-1245). *Doctor irrefragabilis*. En 1220 se doctora en Teología en la Universidad de París, en donde detentará la cátedra de Teología. En 1236 ingresa en la orden franciscana. Maestro de San Buenaventura. Es uno de los grandes sistematizadores de la edad media. En su obra recurre a doctrinas tanto platónico-agustinianas como aristotélicas. Obras: *Summa universae theologiae* (en realidad, es una compilación de doctrinas del autor preparada por sus discípulos), *Glossa in quattuor libros Sententiarum Petri Lombardi*.

ALBERTO MAGNO (1206-1280). *Doctor universalis*. Nace en Suabia. Ingresa en 1223 en la orden de los dominicos. Profesa en Friburgo, Colonia y París. Maestro de Santo Tomás. Comienza la labor de adaptar el aristotelismo a la ortodoxia cristiana. Critica las tesis averroístas de la eternidad del mundo y de la unidad del entendimiento agente. Tampoco se hallan ausentes en San Alberto las influencias platónica y neoplatónica. Se ocupa igualmente de las ciencias de la naturaleza, especialmente la biología. Obras: comentarios a las *Sentencias*, *Summa de creaturis*, *Summa theologiae*.

SAN BUENAVENTURA (1221-1274). *Doctor seraphicus*. Nace en Bagnoregio (Toscana). En 1238 ingresa en la orden de los franciscanos. Estudia en París bajo magisterio de Alejandro de Hales. En 1273 es nombrado cardenal. Su doctrina se centra en el estudio de Dios y del camino del alma hacia Él. La actividad más elevada es la contemplativa. Respecto al problema de los universales, mantiene una concepción realista. Según su doctrina de la iluminación divina, de inspiración agustiniana, en el hombre hay una luz intelectual que procede de Dios y en la que se funda la comprensión del ser. Obras: *Commentaria in quattuor libros sententiarum Petri Lombardi*, *Breviloquium*, *Itinerarium mentis in Deum*, *Opusculum de reductione artium ad theologiam*.

SANTO TOMÁS DE AQUINO (1225-1274). *Doctor angelicus*. *Doctor communis*. *Divus Thomas*. Ángel de las escuelas. Nace en Roccasecca (Nápoles). En 1243 ingresa en la orden dominica. Estudia en París y Colonia bajo magisterio de San Alberto Magno. Tras recibir el grado de *magister theologiae*, regresa en 1259 a Italia. Entre 1269 y 1272 profesa en París. Llamado por el Papa Gregorio X para asistir al concilio de Lyon, fallece en el camino. Su obra representa el más consumado intento de cristianizar a Aristóteles. Así en su doctrina del conocimiento acepta la necesidad del dato sensible para el acto mental. Respecto al tema de los universales, presenta un realismo moderado; los universales no existen en su universalidad *a parte rei*, pero sí son reales en cuento existe la naturaleza o esencia de las cosas. El principio de individuación será la materia en cuento cantidad; por ello, al carecer de materia los ángeles, cada individualidad constituye una especie. El acto es perfección y Dios es acto puro; los demás seres se componen de potencia y acto. La esencia se diferencia realmente de su existencia, tratándose de seres creados. Obras: *Commentaria in IV libros sententiarum Petri Lombardi*, *De ente et essentia*, *De principiis naturae*, *De veritate*, *Quaestiones disputatae*, *Summa contra gentiles*, *Summa theologiae*, *De unitate intellectus contra Averroistas*, *Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu*, *De perfectione vitae spiritualis*.

ENRIQUE DE GANTE (m. 1293). *Doctor solemnis*. Archidiácono de Brujas. Participa en París en reuniones de teólogos contrarios a las órdenes mendicantes. Obras: *Summa theologica*, *Quodlibeta*, *Commentaria in VII lib. Physicorum*, *Syncategoremata Henrici de Gandavo*.

RICARDO DE MEDIAVILLA (m. 1305). Ricardo de Middleton. *Doctor solidus*. Maestro franciscano oxoniense. Otorga gran importancia a la experiencia. No admite la materia como principio de individuación. La distinción entre esencia y existencia no es real, sino de razón. Obras: *Quaestiones disputatae*, *Quodlibeta tria*, *Commentaria super IV libros sententiarum*, *De gradu formarum*.

EGIDIO ROMANO (1247-1316). Gil de Roma. *Doctor fundatissimus*. Nace en Roma. Profesa bajo la orden de los ermitaños de San Agustín. En 1295 es nombrado arzobispo de Bourges. Se opone a la distinción racional entre esencia y existencia, defendiendo una distinción real. Así va más allá que Santo Tomás, pues la esencia no sería forma y la existencia acto, sino que ambas serían dos cosas y, por ello, separables. En su doctrina política, defiende la supremacía total del poder papal incluso en asuntos temporales. Obras: comentarios al *Liber de causis* y a las

Sentencias, Quaestiones disputatae de ente et essentia, Quaestiones quodlibetales, De intellectu possibili, De gradibus formarum, De ecclesiastica potestate, numerosos comentarios a Aristóteles.

JUAN DUNS ESCOTO (1266-1308). *Doctor subtilis*. Nace en Maxton (condado de Roxburgh). En 1281 ingresa en la orden franciscana. Estudia en Oxford y París. Entre 1300 y 1302 enseña teología en Oxford. En 1305 recibe en París el grado de doctor. En su obra confluye el agustinismo tradicional de Oxford con el aristotelismo dominante en París, pese al radical antagonismo que se ha querido presentar entre Duns Escoto y Santo Tomás. Respecto al problema de la relación entre revelación y razón, Duns Escoto sostiene que la revelación es indemostrable. No se puede demostrar a través de la razón los atributos divinos que la fe confirma; sólo pueden ser creídos; son *credibilia*. El atributo principal de Dios es su infinitud. Dios es voluntad infinita y omnipotente, pero no puede querer lo que es lógicamente imposible. Duns Escoto también defiende la univocidad del ser en cuanto ser. Obras: *Quaestiones supra libros Aristotelis de anima, Quaestiones in quattuor libros sententiarum* (*Opus oxoniense*), *Reportatorum parisiensium libri quattuor* (*Reportatio parisiensia*), *Quaestiones quodlibetales*.

DURANDO DE SANTO PORCIANO (m. 1334). *Doctor resolutissimus*. Dominico. Obispo de Le Puy y de Meaux. Se opone al realismo tomista. Se acerca a posiciones nominalistas. Lo universal es una abstracción de la mente. Obras: *In sententias theologicas Petri Lombardi libri IV, Quodlibeta*.

NICOLÁS DE LYRA (1270-1340). *Doctor planus et utilis*. Nace en Lyra (Normandía). Franciscano. Doctor en teología. Trabaja duramente por lograr la conversión de los judíos. Exégeta. Desconfía de las múltiples interpretaciones místicas de las Sagradas Escrituras y aboga por una interpretación literal. Obra: *Postillae perpetuae in universam S. Scripturam*.

ÁLVARO PELAYO (1280-1352). Español. Estudia en Bolonia derecho civil y canónico. En 1304 ingresa en la orden franciscana. Discípulo de Escoto en París. Penitenciario apostólico en la corte de Aviñón. Obispo de Corón (Grecia) y de Silves (Portugal). En el conflicto entre Imperio y Papado, se pone de parte de Juan XXII frente a Luis de Baviera. Defensor de la teocracia absoluta. El Papa es monarca universal. Obras: *Collyrium adversus haereses, Speculum regum, De statu et planctu Ecclesiae*.

GUILLERMO DE OCCAM (1298-1349). *Venerabilis inceptor*. Nace en Surrey. Ingresa en la orden de los franciscanos. Estudia en Oxford, donde dará lecciones sobre la Biblia y las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Acusado de heterodoxia, en 1324 debe rendir cuentas en Aviñón ante el Papa Juan XXII. Huye a Munich, donde lo acoge el emperador Luis de Baviera. Nominalista. Prescinde de la realidad de las ideas o esencias. Dios no puede estar limitado por nada y las ideas o esencias suponen una limitación. La omnipotencia divina también exige prescindir de la idea de que haya conexiones necesarias entre las cosas. Obras: *Expositio aurea super artem veterem, Summa totius logicae, Tractatus logicae minor, Expositio super octo libros Physicorum, Ordinatio Occam* (comentario al primer libro de las *Sentencias*), *Reportatio Occam* (cuestiones sobre los libros segundo, tercero y cuarto de las *Sentencias*), *Quodlibeta septem, Tractatus de*

praedestinatione et de praescientia Dei et de futuris contingentibus, *Tractatus de imperatorum et pontificum potestate*.

FRANCISCO DE MEYRONNES (m. 1325). *Doctor illuminatissimus*. *Magister abstractionum*. Franciscano. Es uno de los primeros discípulos de Duns Scoto, a quien sigue en las doctrinas de la univocidad del ser y de la distinción formal. También defiende la doctrina agustiniana de la identidad de Dios con sus ideas. Se ocupa de diversas cuestiones ontológicas, así como del problema sobre la trayectoria de los móviles y la esencia de lo actualmente infinito. Obras: *In libros sententiarum*, *Quodlibeta*, *Tractatus formalitatum*, *De primo principio*.

JUAN DE BASSOLES (m. 1347). Discípulo de Escoto, de tendencia realista. Obra: *Commentaria in sententiarum libros*.

JUAN BACONTHORP (m. 1348). *Doctor resolutus*. Nace en Norfolk. Miembro de la orden carmelitana. Enseña en Cambridge y Oxford. Durante cierto tiempo llamado *princeps averroistarum*, pese a que se opone a Averroes y a los averroístas latinos, especialmente en la tesis del intelecto activo. Respecto a la distinción entre esencia y existencia, media entre Santo Tomás y los nominalistas, sosteniendo que esta distinción no es de las cosas, sino real según diversos grados de ser. Obras: *Ioannis Baconis commentaria seu quaestiones super quattuor libros sententiarum*, *Quaestiones quodlibetales*.

GREGORIO DE RÍMINI (m. 1358). *Doctor authenticus*. *Tortor infantum*. *Antesignanus nominalistarum*. Miembro de los ermitaños de San Agustín. Profesa en Bolonia, Padua y Perugia. En París comenta durante diez años las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Su doctrina del conocimiento presenta una separación estricta entre la experiencia sensible y la inteligible, contrariamente a lo sostenido por Occam y Santo Tomás. Frente a los semipelagianos, mantiene que la voluntad de Dios es necesaria para las buenas acciones de los hombres. También defiende la contingencia del universo, como expresión de la libertad divina. Obras: *Super primum et secundum sententiarum*, *De imprestantiis Venetorum et de usura*.

RICARDO FITZ-RALPH (m. 1360). Nace en Dundalk (Inglaterra). Estudia en Oxford. En 1347 es creado arzobispo de Armagh. Goza de buenas relaciones en la corte papal de Aviñón. Se encarga de las negociaciones para que la Iglesia armenia vuelva a la comunión católica. Su autoridad fue grande en Inglaterra. Obras: *Summa in quaestionibus armeniorum*, *De pauperie salvatoris*.

MARSILIO DE INGHEN (1330-1396). Nace en Inghen, cerca de Nimega (Holanda). Maestro y posterior rector de la Universidad de París. En 1386 es nombrado primer rector de la Universidad de Heidelberg. Discípulo de Juan Buridán. Es uno de los «parisienses» o miembro de la escuela de físicos de París. Estudia el problema de la reacción —enfriamiento de un cuerpo caliente— y de la reducción —enfriamiento del agua—. En lógica elabora doctrinas terministas. En teología sostiene que la demostración del poder infinito de Dios no es accesible a la razón natural. Obras: *Quaestiones super quattuor libros sententiarum*, *Textus dialecticus de suppositionibus et ampliationibus*, *Expositio super libros Analyticorum priorum*.

RODOLFO VAN DER BEEKE (m. 1403). Nace en Breda. Estudia teología en Italia y París, y derecho civil y canónico en Orleans. Deán de Tongres. Escribe una

crónica de los obispos de Lieja y diversos trabajos litúrgicos. Se muestra partidario de mantener los antiguos ritos litúrgicos. Obras: *Liber de canonum observantia*, *Maxima Patrum Bibliotheca*, *Calendarius ecclesiasticus generalis*, *De psalterio observando*, *Liber de officiis ecclesiasticis*.

TOMÁS NETTER EL WALDENSE (1370-1431). Nace en Saffron Walden (Essex). En 1387 ingresa en la orden del Carmelo. Estudia en Oxford. Ocupa en varias ocasiones el cargo de provincial de su orden en Inglaterra. Consejero y confesor de Enrique V. Se distingue por su beligerancia con los seguidores de Juan Wyclif y Juan Hus. Asiste al concilio de Constanza. Obra: *Doctrinale antiquitatum fidei Catholicae Ecclesiae adversus wiclefitas et husitas*.

JUAN CAPREOLO (1380-1444). *Thomistarum princeps*. Nace en Rodez (Languedoc). Dominico. Profesa en París desde 1408 a 1411 y en Toulouse entre 1412 y 1426. Primer gran comentador de Santo Tomás. Pretende responder a las objeciones que al aquinate planteaban nominalistas, escotistas y agustinianos. Precursor de los grandes comentaristas posteriores: cardenal Cayetano y Juan de Santo Tomás. Obra: *Libri quattuor defensionum theologiae divi doctoris Thomae de Aquino*.

GUILLERMO DE RUBIO (fl. 1400). Natural de Villafranca del Penedés. Franciscano. Estudia en París. Su obra acusa influencias de Occam. Obra: *Commentaria in IV libros sententiarum*.

ALFONSO FERNÁNDEZ DE MADRIGAL (1400-1455). El Tostado. El Abulense. Nace en Madrigal de la Sierra (Ávila). Filósofo, teólogo y jurista. Rector del colegio de San Bartolomé en Salamanca. Mantiene controversias con fray Juan Torquemada. Consejero de Juan II. En 1449 es nombrado obispo de Ávila. Obras: comentarios a todos los libros históricos de las Sagradas Escrituras, *Defensorium trium propositionum*, *Liber de quinque figuratis paradoxis*, *De Sanctissima Trinitate*, *Libellus de statu animarum post mortem*.

GABRIEL BIEL (1425-1495). Nace en Espira (Palatinado bávaro). En 1457 ingresa en la congregación de canónigos regulares de San Agustín. En 1484 funda la facultad de teología de la Universidad de Tubinga. Seguidor del occamismo. Influye sobre Lutero. Defiende la absoluta voluntad y arbitrariedad divinas en la predestinación del hombre. Obra: *Epitome et collectionum ex Occamo super quattuor libros sententiarum*.

JACOBO ALMAIN (m. 1515). Nace en Sens. Teólogo. Profesor del colegio de Navarra. Combate el poder temporal y la infalibilidad del pontífice. Refuta el *De auctoritate papae* de Cayetano, en el que éste defiende que sólo los pontífices tienen potestad de convocar concilios. Obras: *De auctoritate ecclesiae seu sacrorum conciliorum eam representantium*, *De potestate ecclesiastica et laicali contra Occam*.

FRANCISCO LICHETTO (m. 1520). Teólogo italiano. Franciscano. Tras la reforma en 1517 de la orden franciscana, que da como resultado las dos ramas de los Observantes y los Conventuales, Lichetto, general de su orden, sigue el ejemplo del reformador Cisneros y trata de conseguir la mayor unión entre ambas ramas. Obra: *In Ioannem Duns Scotum super primo sententiarum clarissima commentaria*.

JOHN FISHER (1459-1535). Teólogo inglés. Estudia en Cambridge. En 1504 es nombrado obispo de Rochester. Adversario de la reforma luterana. Condenado a muerte y decapitado por su oposición a la pretensión de Enrique VIII de anular su matrimonio con Catalina de Aragón para contraer de nuevo matrimonio. Obra: *Assertionis Lutheranae confutatio*.

DESIDERIO ERASMO (1467-1536). Nace en Rotterdam. Sacerdote. Realiza numerosos viajes (Inglaterra, Francia, Suiza, Italia). Insigne humanista. Lleva a cabo ediciones de autores clásicos y de libros bíblicos. Defiende, frente a Lutero, la existencia y capacidad del libre arbitrio. Propone una reforma de la Iglesia basada en el humanismo y la tolerancia. Obras: *Enchiridion militis christiani*, *Encomium moriae seu laus stultitiae*, *De libero arbitrio diatriba*.

CARDENAL CAYETANO (1468-1534). Llamado Tomás de Vio. Nace en Gaeta. En 1480 ingresa en la orden dominica. Maestro general de su orden en 1508. Cardenal en 1517. Legado papal en diversos países. Obispo de Gaeta en 1519. Permanece en Roma como cardenal bajo Clemente VII. Comentarista de Aristóteles y Santo Tomás. Adversario del escotismo. Se distingue por su doctrina de la analogía, defendiendo la teoría tomista de la analogía de proporcionalidad. Obras: *In de ente et essentia d. Thomae Aquinatis commentaria*, *Commentaria in Isagogen Porphyrii*, *De nominum analogia*, *De subjecto naturalis philosophiae*, *De conceptu entis*, *Utrum detur in naturalibus potentia naturae*, varios comentarios a Aristóteles.

FRANCISCO SILVESTRE DE FERRARA (1474-1528). *El ferrariense*. Dominico. Profesa en Bolonia. Comentarista de Santo Tomás, se distingue por la labor llevada a cabo de restablecimiento de la doctrina tomista original. Obras: *Commentaria in summam contra gentiles*, varios comentarios a Aristóteles (a la *Física*, a los *Analíticos posteriores* y al *De anima*).

JACOBO SADOLETO (1477-1547). Nace en Modena. Teólogo, filósofo y humanista. Secretario de cartas latinas en la sede apostólica bajo pontificado de León X. En 1537 es elevado al cardenalato. Piadosísimo y amante de la reforma. Junto a otros cardenales, se encarga de elaborar, a petición de Paulo III, el *Consilium de emendanda Ecclesia*. Obras: *De liberis recte educandis*, *De laudibus philosophiae*, *Commentaria in Pauli epistolam ad Romanos*.

JUAN DRIEDO (1480-1535). Teólogo lovaniense. Su obra destaca como apología del catolicismo frente al protestantismo. También parece haber influido en las decisiones que el concilio de Trento toma sobre la *Vulgata*. Obras: *De scripturis et dogmatibus ecclesiasticis*, *De gratia et libero arbitrio*, *De concordia liberi arbitrii et praedestinationis*, *De captivitate et redemptione generis humani*, *De libertate christiana*.

MARTÍN LUTERO (1483-1546). Nace en Eisleben (Sajonia). Estudia en Magdeburgo y Erfurt. Recibe influencias del occamismo y de los comentarios de Gabriel Biel a las *Sentencias*. En 1505 ingresa en el convento de ermitaños de San Agustín en Erfurt. En 1517 presenta sus 95 tesis contras las indulgencias. Su doctrina es condenada por Pío X. Traduce la Biblia al alemán. Mantiene polémicas con Erasmo a propósito del libre arbitrio. Niega toda teología natural. Sólo admite la autoridad de San Pablo. El pecado original produce en el hombre una corrupción absoluta. La salvación sólo tiene lugar a través de la gracia. La justificación del

hombre no depende de sus obras, sino de su fe. Obras: *Mensaje a la nobleza cristiana de la nación alemana*, *El cautiverio babilónico de la Iglesia*, comentarios a *Salmos* y a San Pablo, *De servo arbitrio*.

FERNANDO VELLOSILLO (fl. 1540). Nace en Aillón (Segovia). Teólogo. Profesa en Salamanca y Sigüenza. Asiste al concilio de Trento. Es creado obispo de Lugo. Obra: *Advertentias theologicas scholasticas in B. Chrysostomum et quattuor doctores Ecclesiae*.

ANTONIO DE CÓRDOBA (1485-1578). Teólogo franciscano. Confesor de Carlos V. Profesa en Lovaina. Obras: *Quaestionarium theologicum sive selva casuum conscientiae*, *Arma fidei sive loca communia et fundamenta generalia ad omnes haereticos convincendos de suis erroribus quae apud ipsos etiam indubitata sunt fidei principiis*, *Commentaria in quattuor libros magistri sententiarum*.

AMBROSIO CATARINO (1487-1553). Nace en Siena. Doctor en derecho civil y canónico con dieciséis años. Tras ejercer en Siena de catedrático y abogado inquisitorial, entra en la orden de los dominicos. Asiste al concilio de Trento. En 1552 es nombrado arzobispo de Conza. Obras: *Summa doctrinae de praedestinatione*, *Apologia pro veritate catholicae fidei*, *Tractatus theologici plures*, *Commentaria in omnes beati Pauli epistolas*, *Liber disceptationum*, *Excusatio disputationis contra Lutherum*.

JUAN CRISÓSTOMO JAVELLI (1488-1550). Dominico italiano. Profesa en la Universidad de Bolonia. Inquisidor. Se distingue por su persecución de los luteranos italianos. Es considerado uno de los grandes sistematizadores del derecho de gentes. Gran aristotélico y tomista. En filosofía moral se muestra platónico. Obras: *De animae humanae indeficentia*, *Philosophia civilis christiana ethica politica oeconomica*, *Institutiones Philosophiae christianae*, *Totius Philosophiae compendium*.

ALBERTO PIGHIO (1490-1542). Nace en Overyssel (Países Bajos). Estudia artes y teología en Lovaina y Colonia. Astrónomo y matemático. Se distinguió por las controversias que mantuvo con los reformadores protestantes. Gozó del favor de Paulo III. Obras: *Assertio hierarchiae ecclesiasticae*, *De libero hominis arbitrio et divina gratia libri X adversus Lutherum Calvinum et alios*, *De aequinoctiorum solstitiorumque inventione*.

JUAN LUIS VIVES (1492-1540). Nace en Valencia. Profesor en Lovaina y Oxford. Renovador de los estudios humanísticos. En filosofía se muestra ecléctico: aristotelismo en metafísica, estoicismo y platonismo en ética, naturalismo en física y experimentalismo en el estudio del alma. Obras: *Sapiens*, *Iesu Christi triumphus*, *De initiis sectis et laudibus philosophiae*, *Liber in Pseudo Dialecticos*, *Satellitium animi*, *De disciplinis libri XX*, *Commentaria in civitatem Dei Augustini*.

RUARDO TAPPER (m. 1559). Teólogo. Decano lovaniense. En 1537 es nombrado inquisidor general de los Países Bajos. Combate las herejías protestantes, saliendo en defensa de la libertad humana. Acude al concilio de Trento. A su vuelta deberá hacer frente a nuevas doctrinas sospechosas que un profesor de Lovaina, Miguel Bayo, estaba difundiendo. Obra: *Explicatio articulorum facultatis theologiae studii Lovaniensis*.

AGUSTÍN DE CAZALLA (m. 1559). Entre 1542 y 1552 ejerce funciones de capellán de Carlos V y predicador de corte. Durante estos años acompaña a Carlos V en sus viajes por Alemania. A su regreso obtiene una canonjía en Salamanca y predica en Valladolid. Acusado por el Santo Oficio de abrazar ideas luteranas, es ajusticiado en auto de fe celebrado en Valladolid.

EGIDIO (m. 1559). Juan Gil. Canónigo magistral de Sevilla. Sospechoso de abrigar y difundir ideas luteranas, sufre proceso inquisitorial. Muere en la cárcel. Hallado culpable, su estatua es quemada en auto de fe celebrado en Sevilla en 1560.

CONSTANTINO PONCE DE LA FUENTE (m. 1559). Insigne predicador. Viaja a Alemania como capellán de Carlos V. Aspirante a la canonjía magistral de Sevilla por la muerte de Egidio. Presunto marrano, bígamo, presbítero irregular y luterano, sufre proceso inquisitorial. Muere en la cárcel. Hallado culpable, su estatua es quemada, junto a la de Egidio, en auto de fe celebrado en Sevilla en 1560.

DOMINGO DE SOTO (1494-1560). Nace en Segovia. Estudia en Alcalá y París. En 1524 ingresa en la orden dominica. En 1532 obtiene la cátedra de vísperas de teología en la Universidad de Salamanca. Entre 1545 y 1547 asiste al concilio de Trento. Confesor de Carlos V. En 1550 pasa a ocupar la cátedra *de prima* de teología en Salamanca. Escribe obras de exégesis bíblica, teología, filosofía y derecho. La orientación general de sus escritos es tomista. También se ocupa de temas físicos, mostrándose muy innovador en sus investigaciones cinemáticas. Obras: *Ad Sanctum Concilium Tridentinum*, *De natura et gratia libri tres*, comentarios a las *Summulae* y a las *Sententiae*, *In dialecticam Aristotelis commentaria*, *Quaestiones super octo libros Physicorum Aristotelis*, *De iustitia et iure libri decem*.

ANDRÉS VEGA (1498-1560). Nace en Segovia. Estudiante y maestro de la Universidad salmanticense. Teólogo. Ingresa en la orden franciscana de la observancia. Enviado por Carlos V al concilio de Trento. Toma parte de las discusiones sobre el canon de las Sagradas Escrituras y sobre el dogma de la justificación. Obras: *De justificatione gratia fide operibus et meritis quaestiones quindecim*, *Tridentini decreti de justificatione expositio et defensio libris XV distincta*, *Commentaria in Psalmos*, *Commentaria in aliqua concilii tridentini decreta*.

JERÓNIMO OSORIO (1506-1580). Nace en Lisboa. Estudia en Salamanca, París y Bolonia. Gran conocedor del hebreo, de la filosofía y el derecho. Profesa en Coimbra. Obispo de Silves (Algarve). Tras la muerte del rey don Sebastián se retira a Roma, donde gozará del aprecio de Gregorio XIII. Obras: *De vera sapientia*, *De justitia coeli*, *De gloria*, *De regis institutione et disciplina*, *De rebus Emmanuelis*.

FRANCISCO DE TORRES (1509-1584). *Turrianus*. Jesuita español. Obras: *Dogmaticum de justificatione*, *De residentia pastorum*, *De summi pontificis supra concilium auctoritate*, *De actis veris sextae synodi*, *De dogmaticis caracteribus verbi Dei*, *De commendatione perpetuae administrationis ecclesiarum vocantium*.

CORNELIO JANSEN EL VIEJO (1510-1576). Nace en Hulst (Países Bajos). Estudia teología y lenguas orientales en Gante y Lovaina. En 1562 recibe el grado de doctor en teología. Profesa teología en la Universidad de Lovaina. Asiste a las últimas sesiones del concilio de Trento. Obispo de Gante. Exégeta. Insiste en la necesidad de una interpretación literal de las Sagradas Escrituras, frente a sus predecesores, que se inclinaban por una interpretación mística. También encarece

el estudio de las lenguas orientales para una cabal comprensión de la *Vulgata*. Obras: *Concordia evangelica, Commentaria in concordiam et totam historiam evangeliorum, Commentaria in Proverbia Salomonis, Commentaria in Ecclesiasticum, Commentaria in omnes Psalmos Davidicos, Paraphrasis in ea Veteris Testamenti Cantica, Annotationes in librum Sapientiae.*

SIXTO SENENSE (1520-1569). Nace en Siena. Gran estudioso de las lenguas orientales, hebreo, caldeo y siríaco. Ingresa en la orden de San Francisco, en cuyo seno vivirá tensiones que le llevarán a ser acusado por sus propios hermanos de religión ante la Inquisición y ser condenado a muerte. Tras serle conmutada la pena, toma los hábitos de Santo Domingo. Renovador de los estudios bíblicos. Su influencia será grande en Alcalá y Salamanca. Escribe numerosas obras, entre las que cabe destacar la edición que hace de la Biblia y su *Biblioteca santa*.

JACOBO GORSKI (1525-1583). Humanista y teólogo polaco. Catedrático de teología en la Universidad de Cracovia. Obras: *Commentariorum artis dialecticae libri X, De tremenda Trinitate adversus quendam Apostatam Francken apologeticus.*

DIEGO DE PAIVA DE ANDRADA (1528-1575). Teólogo portugués. Asiste al concilio de Trento enviado por el rey don Juan. Obras: *Orthodoxarum quaestionum libri X, Defensio Tridentinae fidei libri sex, De conciliorum auctoritate, Sermones.*

DOMINGO BÁÑEZ (1528-1604). Nace en Valladolid. Dominico. Discípulo de Melchor Cano. En 1561 recibe el grado de doctor en teología en la Universidad de Sigüenza. Confesor de Santa Teresa de Jesús. Gana la cátedra de Durando en Salamanca y posteriormente la cátedra de *prima* de teología en la misma Universidad, de la que se ocupará entre los años 1580 y 1599. Tomista estricto. Su sistema se hizo célebre por la noción de premoción física. Obras: *Scholastica commentaria in primam partem Angelici Doctoris D. Thomae, De fide spe et charitate, De iure et iustitia, Apologia fratrum praedicatorum, Commentaria et quaestiones in duos Aristotelis Stagyritae de generatione et corruptione libros, Institutiones minoris Dialecticae quas Summulas vocant.*

JOSÉ ANGLÉS (m. 1587). Teólogo español. Franciscano. Obispo de Bossa (Cerdeña). Obras: *Flores theologicarum quaestionum in libros sententiarum, In tertium librum sententiarum, De jejunio oratione et eleemosyna.*

FRANCISCO COSTER (1531-1619). Nace en Bruselas. Teólogo jesuita. En 1564 la Universidad de Colonia le confiere el grado de doctor en filosofía y teología. Se distinguió por su beligerancia con los herejes protestantes. Obras: *Enchiridion controversiarum praecipuarum nostri temporis de religione, Liber de Ecclesia contra Franciscum Gommarum, Apologia adversus Lucae Osianchi haeretici lutherani refutationem octo propositionum catholicarum, Meditationes quinquaginta de vita et laudibus deiparae Virginis Mariae, Exercitium christianae pietatis.*

TOMÁS STAPLETON (1535-1598). Teólogo católico inglés. Nace en Henfield (Sussex). Tras negar el juramento a la reina Isabel, vive en Lovaina, donde se distinguirá por sus polémicas con los protestantes, especialmente los calvinistas. Obras: *Principiorum fidei doctrinalis demonstratio methodica, Antidota evangelica, Antidota apostolica.*

LUIS DE MOLINA (1536-1600). Nace en Cuenca. Jesuita. Estudia en Salamanca, Alcalá y en Coimbra bajo magisterio de Pedro de Fonseca. Profesa en Coimbra y Evora. Muere tras haber sido nombrado profesor de teología moral en el Colegio Imperial de Madrid. Autor de una importante obra jurídica que sigue la línea de la escuela española que parte de Francisco de Vitoria. En materia de gracia y predestinación recurre a la noción de ciencia media y concurso simultáneo. Obras: *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis divina praescientia providentia praedestinatione et reprobatione ad nonnullos primae partis Divi Thomae articulos*, *Commentaria in primam partem D. Thomae*, *De iustitia et iure*.

JERÓNIMO PÉREZ (fl. 1560). Religioso mercedario español. Catedrático de teología en la Universidad de Valencia. Obras: *In primam partem D. Thomae commentaria quae respondent primo libro magistri sententiarum*, *In primam secundae*, *Opusculum de immaculatae deiparae conceptione*, *Contra haereticos unius diei opus*, *Monoctium sive unius noctis opusculum*.

FRANCISCO DE CARTAGENA (fl. 1570). Religioso natural de Cartagena. Vivió cierto tiempo en Roma. Profesor de teología. Obra: *De praedestinatione et reprobatione angelorum et hominum*.

SAN ROBERTO BELARMINO (1542-1621). Nace en Montepulciano (Toscana). Jesuita. Creado cardenal en 1599. Participa en las polémicas sobre la gracia y sobre las relaciones entre el poder temporal y el poder espiritual. También interviene en los procesos contra G. Bruno, Campanella y Galileo. En materia de gracia se opone tanto a quienes defienden la arbitrariedad de la voluntad de Dios, como a quienes identifican esta voluntad con los principios naturales. Obra: *Disputationes de controversiis fidei adversus huius temporis haereticos*.

FRANCISCO SUÁREZ (1548-1617). *Doctor eximius*. Nace en Granada. Jesuita. Estudia en Salamanca. Lector de teología en varios colegios jesuitas. Entre 1597 y 1615 ocupa la cátedra de *prima* en la Universidad de Coimbra. Es el filósofo escolástico más importante del siglo XVI. Autor de una extensísima obra filosófica y teológica. En filosofía destaca su sistematización de la metafísica y su obra jurídica y política. Obras: *Disputationes metaphysicae*, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, *Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus Anglicanae sectae errores*, *De vera intelligentia auxilii efficacis eiusque concordia cum libero arbitrio*, *De Deo uno et trino*, *De ultimo fine*, *De opere sex dierum*, *De voluntario et involuntario*, *Opus de triplici virtute theologica*, *De angelis*.

GREGORIO DE VALENCIA (1549-1603). Nace en Medina del Campo. Jesuita. Profesa en Roma, Dilinga e Ingolstadt. A pesar de que es considerado un fiel tomista, trata de mediar entre tomismo y escotismo en lo que respecta al poder de Dios. También, respecto al problema de los futuros contingentes, procura mediar entre la doctrina de la premoción física y la de la ciencia media. Obras: *Commentariorum theologicorum tomi quattuor*, *De rebus fidei hoc tempore controversiis libri*.

FRANCISCO DE TOLEDO (1553-1596). Nace en Segovia. Jesuita. En 1594 es creado cardenal. En su sistema metafísico-teológico se muestra ecléctico,

tratando de armonizar el tomismo, *v. gr.* en cuanto a la naturaleza de lo corpóreo, con el escotismo, *v. gr.* en la cuestión del verbo mental. Obras: *Introductio in dialecticam Aristotelis, Commentaria una cum quaestionibus in universam Aristotelis logicam, Commentaria una cum quaestionibus in octo libros de Physica Aristotelis, Commentaria una cum quaestionibus in tres libros Aristotelis de anima.*

Indice

La polémica *de auxiliis* y la *Apología* de Báñez. Introducción a la edición española de la *Apología*, por Juan Antonio Hevia Echevarría

§1. Historia de la polémica *de auxiliis* 9
§2. La controversia dogmática 12
§3. Molina entre el fideísmo y la inversión teológica 15
§4. Nuestra edición 25

Apología de los hermanos dominicos contra la *Concordia* de Luis de Molina

Prólogo. En el que se explica más detalladamente el argumento de este tratado apologético y el estado de nuestra causa 33

Primera parte del Tratado

Cap. 1 En el que se exponen las ocho afirmaciones capitales de Molina 41
Cap. 2 Que contiene la censura de la primera afirmación 45
Cap. 3 En el que se refuta la primera afirmación de Molina con testimonios de San Ambrosio, San Jerónimo y otros doctores de la Iglesia 49
Cap. 4 En el que se refuta la segunda afirmación capital de Molina 53
Cap. 5 En el que se refuta la tercera afirmación de Molina 57
Cap. 6 En el que se condena la tercera afirmación de Molina con el testimonio de San Agustín 59
Cap. 7 En el que se refuta la tercera afirmación de Molina con otros testimonios 63
Cap. 8 En el que se condena la tercera afirmación de Molina con cánones conciliares 67
Cap. 9 En el que comienza la refutación de la cuarta afirmación de Molina 73
Cap. 10 En el que finalmente se muestra, con las oraciones habituales de la Iglesia, que, según la fe católica, debe afirmarse que el auxilio de Dios es eficaz de por sí, tal como proviene de Él 85

Cap. 11 En el que se comienza a mostrar que, a causa de una mala definición de libre arbitrio, a Molina y a Francisco Suárez se les presentó la ocasión de negar la eficacia de la gracia divina y de la predestinación 89
Cap. 12 En el que ofrecemos la mala definición de libre arbitrio que defienden Molina y sus seguidores 93
Cap. 13 En el que se establece la definición legítima y necesaria de libre arbitrio 97
Cap. 14 En el que se muestra hasta qué punto los auxilios de la gracia divina, aunque posean tanta eficacia como se quiera, no destruyen nuestra libertad, sino que la perfeccionan 103
Cap. 15 En el que presentamos los fundamentos que nos permiten demostrar que la ciencia media que se han inventado Molina y Suárez, para defender sus errores, es una mera ficción 107
Cap. 16 En el que se muestra que la ciencia media es una pura ficción peligrosa 111
Cap. 17 En el que respondemos a los dos argumentos que Molina propone 119
Cap. 18 En el que se mencionan los nuevos dogmas que, sobre el concurso de Dios con las causas segundas, enseña Molina en su séptima afirmación 123
Cap. 19 En el que se muestra que la doctrina mencionada es contraria a la razón natural 125
Cap. 20 En el que se muestra con cánones conciliares y testimonios de los Santos Padres que la doctrina mencionada es falsa 131
Cap. 21 En el que se refuta el cuarto dogma de Molina, que aparece repetido a menudo en su *Concordia* en los lugares ya citados 137
Cap. 22 Que contiene los falsos dogmas de Molina sobre el misterio de la predestinación 143
Cap. 23 En el que da comienzo la refutación en común de la doctrina mencionada sobre la predestinación 147
Cap. 24 En el que comenzamos a refutar en particular los dogmas de Molina que hemos expuesto 153
Cap. 25 En el que se muestra que las excusas de Molina carecen de importancia 159
Cap. 26 En el que los restantes dogmas de Molina sobre la predestinación reciben su merecida censura 163

Segunda parte. Que contedrá otros dogmas de Molina que son apéndices de las ocho afirmaciones principales que hemos refutado en la primera parte

Cap. 1 Que contiene el catálogo de todas las demás afirmaciones, a las que llamamos «apéndices» 175
Cap. 2 En el que se refutan las afirmaciones mencionadas 179

Cap. 3 En el que se refutan la tercera, la cuarta y la quinta afirmación de Molina 183
Cap. 4 En el que se refutan la sexta, la séptima, la octava, la novena y la décima afirmación de Molina 191
Cap. 5 Que contiene la censura de las restantes afirmaciones de Molina 197
Cap. 6 En el que continúa la refutación de lo primero que sostiene Molina al principio de su decimocuarta afirmación 207

Tercera parte. Que contiene la refutación de los principales argumentos que nuestros adversarios apoyan en la autoridad y en el pensamiento de santos y de otros doctores

Cap. 1 En el que se presentan los argumentos de Suárez, teólogo de la Compañía de Jesús, contra la necesidad del auxilio actual y eficaz de Dios que premueve nuestra voluntad hacia los actos sobrenaturales 217
Cap. 2 En el que nos disponemos a responder a los argumentos que defiende Suárez 221
Cap. 3 En el que se proponen otros argumentos contra la eficacia del auxilio actual que premueve la voluntad, mediante los cuales los defensores de Molina pretenden seguir demostrando los argumentos expuestos en el primer capítulo 229
Cap. 4 En el que, acudiendo a la doctrina de los santos, especialmente de San Agustín y Santo Tomás, refutamos los argumentos propuestos y explicamos con más detenimiento las soluciones ofrecidas en el capítulo segundo 233
Cap. 5 En el que se presenta la lista de todos los santos doctores que Molina y los suyos ofrecen en defensa de la *Concordia* 247
Cap. 6 En el que nos disponemos a responder a los testimonios que ofrecen de santos y doctores 251

Apéndice. Breve noticia sobre los autores citados 329

Indice 345

La *Apología de los hermanos dominicos* (1595) es la censura que los teólogos dominicos de España envían al tribunal de la Santa Inquisición, denunciando la *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis* (1588) del jesuita Luis de Molina. Domingo Báñez, catedrático *de prima* de teología en la Universidad de Salamanca, fue el encargado de redactarla, poniendo al servicio de la causa dominica toda su capacidad dialéctica y retórica: *Piadosísimos Padres, defensores de la fe católica y, en virtud de la autoridad apostólica, legítimos debeladores de los errores heréticos, es del todo ajeno a nuestro instituto religioso, en obediencia a vuestro santo tribunal, pasar por alto cualquier afirmación impía y novedosa. Más aún, es propio de nuestro deber, como fieles perros del primer y más importante inquisidor del error herético, nuestro bienaventurado y Santo Padre Domingo, no sólo ladrar contra las doctrinas peligrosas, sino incluso... morder con ferocidad a sus autores. Pues, ¿quién olfateó, husmeó y encontró a Constantino, Egidio, Cazalla y a otros seguidores y partidarios de la herejía luterana?*

Juan Antonio Hevia Echevarría (Zaragoza 1974) está preparando su tesis doctoral en Filosofía, analizando desde el materialismo filosófico la polémica escolástica *de auxiliis*.



Fundación **Gustavo Bueno**


9 788478 485130

Domingo Báñez

Apología de los hermanos dominicos contra la *Concordia* de Luis de Molina



PENTALFA